C. VII 139

Th. ex.
0.
94

Der Kanon

und die

Kritik des Neuen Testaments

in ihrer

geschichtlichen Ausbildung und Gestaltung.

nebst

Herstellung und Beleuchtung des Muratorischen Bruchstücks.

Von

A. Hilgenfeld,

Doctor und Professor der Theologie in Jena.

BIBLIOTHECA
CIVITATIS
BABENBERGENSIS.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1863.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Vorwort.

Die gegenwärtige Schrift entstand ganz allmälig aus meinen jährlichen Vorlesungen über Einleitung in das Neue Testament, deren allgemeinen Theil sie hiermit veröffentlicht, ferner aus der Abhandlung über die Evangelien-Forschung nach ihrem Verlaufe und gegenwärtigen Stande *), welche hier in einen grössern Zusammenhang aufgenommen ist, aber auch namentlich für die neuere Evangelien-Forschung seit Eichhorn vorausgesetzt wird. Ich selbst hatte begreiflicher Weise ein inneres Bedürfniss, die kritische Ansicht über das Neue Testament, welche ich seit Jahren vertrete, in ihrer geschichtlichen Vermittelung zu erfassen. Desshalb habe ich, mit dankbarer Benutzung, aber auch wesentlicher Berichtigung und Ergänzung der Forschungen Credner's und Volkmar's, die Geschichte des neutestamentlichen Schrift-Kanons dargestellt und mit der Geschichte der neutestamentlichen Kritik und Schrift-Forschung zu einer einheitlichen Darstellung zusammengefasst.

---

*) Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1861, Heft 1. 2.

Diese Darstellung, welche bis auf die unmittelbarste Gegenwart herabgeht, mag denn auch dazu dienen, die noch immer vielfach sehr schiefen Ansichten über den wahren Sachverhalt, über den gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Schrift-Forschung und über die Richtung und Berechtigung meiner eigenen Vertretung derselben zu berichtigen *). Ich bin mir bewusst, die Baur'sche Kritik nicht sowohl überboten, sondern vielmehr wesentlich ermässigt und Ueberschreitungen, welche aus ihr hervorgegangen sind, nach Kräften gesteuert zu haben, weiss auch nichts von jenem Widerspruch gegen das Christenthum, welchen man in vielen Kreisen bei der neuern Kritik ohne weiteres voraussetzt **).

Wohl aber werde ich auch ferner bestrebt sein, alle Anfeindungen, welche die ächt protestantische Schrift-Kritik noch immer erfährt, ernstlich zurückzuweisen. Eben

---

*) In Vergleichung mit der Darstellung Uhlhorn's in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1858, Heft 2, welche auf die Richtung meiner Forschungen ein so falsches Licht geworfen hat, kann ich jetzt nicht bloss auf meine eigene Rechtfertigung in der Prot. KZtg. 1858, Nr. 33, sondern auch auf den sachkundigen und unbefangenen Aufsatz über „Ferdinand Christian von Baur und die Tübinger Schule“ in „Unserer Zeit“ VI, (1862, Heft 64) S. 229 f. verweisen.

**) In dieser Hinsicht werde ich mich nächstens in der Zeitschrift für wiss. Theologie über die Theologie des 19. Jahrhunderts in ihrer Stellung zu Religion und Christenthum aussprechen.

desshalb musste ich in dem dritten Abschnitte, welcher den gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Schrift-Forschung behandelt, von scharfen Waffen Gebrauch machen, welche mir namentlich bei Ewald und Meyer niemand verargen wird. Gern lasse ich diesen Männern ihre Verdienste, namentlich aus früherer Zeit. Aber ihr unbegründetes Absprechen und die unkritische Leichtfertigkeit, welche sie namentlich bei dem Johannes-Evangelium bewiesen haben, musste schonungslos aufgedeckt werden. Es ist sehr bezeichnend, dass Hr. D. Meyer bei der Frage über den Paschastreit und seine Bedeutung für das Johannes-Evangelium meine Erwiderung gegen Steitz*) gar nicht mehr berücksichtigt, wie er denn auch in der eben erschienenen 4. Auflage seines Commentars über den Brief an die Galater (1862) meine neueste Erörterung der Stelle Gal. 3, 19. 20**), welche meines Erachtens die Schwierigkeit löst und auf alle Fälle gehört zu werden verdient, unbeachtet lässt. Es ist nun zwar für die Sache gleichgültig, ob Meyer meine Ausführungen berücksichtigt oder nicht, da das verwerfende Urtheil bei ihm eigent-

---

*) Der Quartodecimanismus und die kanonischen Evangelien, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, III, S. 285 f.

**) Zeitschr. f. wiss. Theol. 1860, III, S. 226 f. (dazu 1862, IV, S. 414, Anm. 2) Die ganze Abhandlung über „Paulus und die Urapostel, den Galater-Brief und die Apostelgeschichte“ ist freilich für Meyer, dessen Ansichten er beleuchtet, so unbequem, dass er ihn durch Nicht-Beachtung widerlegt!

lich schon von vorn herein feststeht. Aber es muss doch schlecht um eine Sache stehen, welche dem Gegner nicht mehr offen in das Antlitz zu blicken vermag. So fahre man nur fort, um es vollends an das Licht zu bringen, dass man es im Grunde nur auf die eigensinnige Behauptung hergebrachter Ansichten, am Ende gar bloss der eigenen Meinungen abgesehen hat!

Die von Ewald und Meyer so unzweifelhaft vertretene Annahme hebräischer *λόγια*, einer Reden- oder Spruchsammlung des Matthäus, welcher ich seit acht Jahren entschieden widersprochen habe, ist nun auch von R. Anger*) gründlich widerlegt worden. Hiermit fällt eines der Haupt-Luftschlösser der Evangelien-Ansicht dieser beiden Männer rettungslos zu Boden. Hr. D. Meyer verliert die „Spruchsammlung", welche ihm wie eine Zauberformel da, wo er selbst die höhere Ursprünglichkeit des Matthäus-Evangelium nicht leugnen konnte, aus der Klemme half**). Jeder kann nun sehen, wie es mit der

---

*) In den Programmen: Ratio, qua loci Veteris Testamenti in evangelio Matthaei laudantur, quid valeat ad illustrandam huius evangelii originem, quaeritur, Partic. I—III. Lips. 1861. 62.

**) Das ist nicht bloss bei der Erzählung von dem kananäischen Weibe der Fall, wo Matth. 15, 21 f. sich treuer an die „Spruchsammlung" gehalten haben soll, als Marc. 7, 24 f. Auch sonst muss Meyer wiederholt, und gerade an entscheidenden Stellen, die höhere Ursprünglichkeit des Matlhäus-Evangelium, welche auch jetzt noch in ihrem ganzen Umfange zu Recht besteht, wider Wil-

Marcus-Hypothese, in welcher sich der Widerspruch gegen die neuere Kritik hauptsächlich vereinigt hat, wirklich bestellt ist.

Es ergiebt sich also eigentlich von selbst, was davon zu halten ist, wenn Hr. Pfarrer C. Wittichen in Castellaun in seinen „Bemerkungen über die Tendenz und den Lehrgehalt der synoptischen Reden Jesu“ *) es durch die kritischen Untersuchungen der jüngsten Zeit schon für „fast zur Gewissheit erhoben“ erklärt, dass wir in dem Evangelium des Marcus in den meisten Fällen die ursprünglichste Gestalt der Aussprüche Jesu besitzen **). Ich gehe hier auf diese Abhandlung nicht desshalb ein, weil ich zu der Geschichte der neutestamentlichen Schrift-Forschung noch einen wesentlichen Nachtrag geben wollte, oder nach der Berücksichtigung meiner langjährigen Forschungen durch den Verfasser begierig wäre ***), sondern

---

len thatsächlich anerkennen, z. B. Matth. 8, 26. 9, 14 f, 17, 1 f. 18, 4. 20, 20 f. 61. 26, 18 f. 27, 48 f. Was bleibt nun aber, da es mit der „Spruchsammlung“ nichts ist, anders übrig, als die der alten Ueberlieferung wie dem Sachverhalte widersprechende Marcus-Hypothese ganz aufzuheben?

*) Jahrbücher für deutsche Theologie 1862, II, S. 314 f.

**) Freilich mit Ausnahmen, wie bei der eschatologischen Rede Matth. C. 24, wo Marcus C. 13 einige, schwerlich ursprüngliche Kürzungen darbieten soll (S. 342).

***) Das löbliche Beispiel, meine Forschungen über das B. Henoch und die jüdische Apokalyptik todt schweigen zu wollen, ist

nur um an einem auffallenden Beispiele die gangbare, man kann sagen vulgäre, Theologie, deren Sprechsaal namentlich die „Jahrbücher für deutsche Theologie“ sind, zu beleuchten. Die höchste Ursprünglichkeit des Marcus-Evangelium wird in der genannten Abhandlung auch an dem Gespräche über die Ehescheidung Marc. 10, 1 — 12 durchgeführt, wo selbst Meyer in der Ehescheidung von Seiten des Weibes eine nicht ursprüngliche hellenische Erweiterung der Tradition erkennen muss. Hr. Wittichen glaubt nämlich den wichtigen Unterschied einer esoterischen und einer exoterischen Lehrweise Jesu entdeckt zu haben, nach welchem Jesus den Jüngern die Aufhebung wesentlicher Stücke des Gesetzes, dagegen dem Volke die Beibehaltung desselben verkündige *). Nach

---

ja schon gegeben durch Dillmann in Kiel und durch J. J. Stähelin in Basel, welcher Ewald's Ansichten selbst da gläubig nachspricht, wo derselbe mit meinem Kalbe gepflügt hat, wie es bei der jüdischen Sibillen-Weissagung der Fall ist (vgl. die Zeitschr. f. w. Theol. 1860, S. 314 f.; 1861, S. 318. 437; 1862, S. 221), so dass Hr. Wittichen, indem er meine Untersuchungen über das B. Henoch ganz links liegen lässt (S. 364. 365), nur den Tross dieser neu-pythagoreischen Theologie vermehrt.

*) Dabei verschlägt es Hrn. Wittichen (S. 315 f.) nichts, dass Jesus die Aufhebung des Sabbat-Gesetzes für die Gläubigen, welche in Marc. 2, 24 f. noch keineswegs liegt, eben nicht den Jüngern, sondern den Pharisäern vorträgt, ebenso die angebliche Aufhebung der mosaischen Reinigkeitsgesetze Marc. 7, 14. 15 (in der That nur die Verwerfung der pharisäischen Fassung der Gesetzlich-

diesem Gesichtspuncte soll Jesus anfangs Marc. 10, 1—10 ganz exoterisch den Pharisäern lediglich das Unangemessene der Ehescheidung (mit folgender Wiederverheirathung), nicht aber ein Verbot derselben aussprechen, auch nicht über den Gesichtspunct des Gesetzes, welches nur den Fall einer Scheidung von Seiten des Mannes voraussetzt, hinausgehen. Dagegen soll Jesus V. 11. 12 ganz esoterisch zu der messianischen Gemeinde, welche durch die Jünger vertreten wird, von einem „den idealen, sittlichen Charakter der Ehe ermöglichenden Zustande“ reden und den Ehegatten verbieten, sich von einander zu scheiden, um sich in der Folge anderweitig zu verheirathen, „nicht aber, um sich nicht wieder zu verheirathen; denn dabei bleibt die Ehe ideal bestehen, und die Möglichkeit der

---

keit) erst ausdrücklich dem Volke verkündigt, ehe er sie den Jüngern weiter erläutert. Wenn Jesus Matth. 17, 25 f. dem Petrus erklärt, dass die Söhne des Reichs zu der Tempelsteuer an sich nicht verpflichtet sind, aber sie, um Aergerniss zu vermeiden, entrichten sollen: so muss er eine Befreiung von den Opfer-Gesetzen (!) lehren. Und das soll etwas andres sein, als wenn Jesus (angeblich exoterisch) geheilten Aussätzigen Marc. 1, 44. Luc. 17, 14 ein gesetzliches Verhalten gebietet! Grundverschieden soll es sein, wenn Jesus Matth. 15, 13 den Jüngern die Ausrottung der Pharisäer (übrigens nicht ihrer Lehre überhaupt, sondern, wie aus V. 14, vgl. 3, 10, erhellt, dieser Schriftgelehrten selbst) verkündigt und doch dem „Volke und seinen Jüngern“ gebietet, den Schriftgelehrten und Pharisäern auf dem Stuhle Mose's und der Propheten in der Lehre, aber nicht in den Werken zu folgen!

factischen Wiedervereinigung ist gegeben“ (S. 319). Also eine Trennung a toro et mensa wäre die esoterische Lehre Jesu! In der christlichen Gemeinde, meint Wittichen, werde wohl die Möglichkeit der Vermeinigung der Ehegatten gesetzt, aber die Unmöglichkeit einer begründeten Ehe-Scheidung durch den Ehe-Bruch, welcher ja die Ausschliessung aus der Gemeinde zur Folge haben und den unschuldigen Theil nicht mehr an die Beobachtung des christlichen Ehegesetzes binden würde. So ist zu Gunsten des Marcus die auffallende Thatsache erklärt, dass Jesus sich bei Matth. 5, 31. 32. 19, 9 treu an die jüdischen Verhältnisse, in welchen er sich noch bewegt hat, anschliesst und nur die Scheidung der Ehe durch den Mann berührt *), dagegen bei Marcus den Ausnahme-Fall des Ehebruchs schon weglässt und bereits, wie der Heiden-Apostel 1 Kor. 7, 10. 11 und das paulinische Lucas-Evangelium 16, 18, worauf Wittichen S. 329 sich un-

---

*) Wittichen will freilich aus der Bergrede, deren Bestimmung für den Jüngerkreis (trotz des Volks 5, 1. 7, 28) ich längst nachgewiesen habe, nebst Matth. 5, 23—26. 6, 16—18 auch 5, 31. 32 ausmerzen (S. 321 f.) und den „Compilator“ derselben des Verständnisses der Gesetzgebung Jesu schon für verlustig erklären. Dieses Verständniss kann man aber nur bei Hrn. Wittichen vermissen, welcher auch das Verbot der Gegenwehr, Matth. 5, 39—41 auf die christliche Gemeinschaft, in welcher doch Räuber kaum denkbar sind, beschränken will, obwohl sogleich (V. 42 f.) das Verbot der Feindes-Liebe folgt (S. 320). Auch aus der Rede Matth. C. 23 sollen die Verse 8—12 ausgemerzt werden (S. 322).

glücklich genug beruft *), auf die verschiedene „sociale Stellung“ des Weibes in Heiden-Ländern Rücksicht nimmt!

Nicht minder lehrreich ist es, wie Hr. Wittichen, um die Unterscheidung von zwei verschiedenen Bestandtheilen in dem Matthäus-Evangelium, welche meiner ganzen Evangelien-Ansicht zu Grunde liegt, hinwegkommt. So wenig er es leugnen kann, dass eine Reihe von Stellen die Beschränkung der Wirksamkeit Jesu und der Apostel auf Israel enthalten (Matth. 10, 5. 6. 23. 15, 24. 19, 28), so will er doch nach Marc. 7, 27, wo Andre in Vergleichung mit Matth. 15, 24. 26 nur eine spätere Milderung entdecken können **), auch schon gläubige Heiden bei Jesu in Aussicht kommen lassen. Wie ist es aber zu vereinigen, dass das Reich mit seinen Segnungen dort lediglich den verlorenen Schafen vom Hause Israel, mit ausdrücklicher Ausschliessung der Samariter und Heiden, bestimmt, dagegen anderswo den Söhnen des Reichs genommen und Nicht-Juden übertragen wird? Man vergleiche Matth. 8, 11. 12. 21, 43, wo nur Wittichen (S. 332) es wagen kann, das ἔθνος, welches die Früchte des Himmelreichs

*) Dieselben Verhältnisse der in der Heidenwelt verbreiteten Kirche berücksichtigen auch der Hirt des Hermas Mand. 4, 1 und Justin Apol. II, 2.

**) Vgl. meine letzte Erörterung dieser Stelle in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, S. 190 f.

bringen, auf gläubige Juden zu beziehen *). Und doch muss selbst er (S. 336) die Segel streichen vor dem Auftrage an die Apostel, alle Heiden (*πάντα τὰ ἔθνη*) zu lehren (Matth. 28, 19), und sich zu der Vermuthung flüchten, dass dieser Ausspruch, dessen Unvereinbarkeit mit Matth. 10, 5. 6. 23 er ganz richtig einsieht, seine jetzige Form erst durch den letzten Bearbeiter des Matthäus-Evangelium erhalten habe, als die grossen Erfolge der Heidenbekehrung des Paulus und das Verschwinden der Urapostel aus ihrem ersten Wirkungskreise den Blick in das ursprüngliche Verhältniss bereits getrübt hatten.

Ich habe die Abhandlung des Hrn. Pfarrers Wittichen hier nur desshalb beleuchtet, um aus der Menge derjenigen, welche meine Forschungen lebendig begraben zu wollen scheinen, Einen, gegen welchen ich sonst gar nichts habe, herauszunehmen, kann es aber nicht unterlassen, an diesem Beispiele auch darauf hinzuweisen, wohin diese Richtung, welche in den „theologischen Studien und Kritiken“ und in „den Jahrbüchern für deutsche Theologie“ so oft harmlos hervortritt, bei dem Johannes-Evan-

---

*) Dass *ἔθνος* als Bezeichnung der gläubigen Heidenwelt keineswegs durch den Sprachgebrauch verwehrt wird, hätte Wittichen schon aus meiner Erörterung in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1858, S. 585 über den ersten Brief des röm. Clemens c. 29 sehen können, wo von dem jüdischen *λαός* das heidenchristliche *ἔθνος ἐκ μέσου ἐθνῶν* (vgl. Apg. 15, 14 *λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*) bestimmt unterschieden wird, ersehen können.

gelium führt. Dem geistigen Evangelium will Hr. Wittichen nun gar den alten, schon von dem alexandrinischen Clemens hervorgehobenen Vorrang des „pneumatischen“ Evangelium nehmen *), die zerstreuten Kinder Gottes Joh. 10, 16. 11, 52 gern auf die jüdische Diaspora deuten; und das Johannes-Evangelium soll auch in seiner Darstellung von der Wiederkunft Christi (14, 18. 28. 16, 25 f.) wesentlich mit dem judaistischen Typus der Apokalypse übereinstimmen (S. 358). Das Johannes-Evangelium soll seinen Geist aufgeben, lediglich weil diese Theologie keinen hat! Wer kann da, im Angesichte der geschichtlichen Entwickelung der neutestamentlichen Schrift-Forschung, noch zweifelhaft sein über die durchgreifende Verflachung, welcher diese Theologie mit vollen Segeln zusteuert!

Bei diesem Stande unsrer Theologie muss man es schon als etwas Erfreuliches ansehen, wenn kritische Untersuchungen von Seiten der herrschenden Theologie wenigstens eingehende und sachliche Berücksichtigung finden. In dieser Hinsicht kann ich schliesslich zu dem düstern Bilde unsrer gegenwärtigen Theologie, welches ich zeichnen musste, gar noch als eine Art Lichtbild die neueste

---

*) A. a. O. S. 334: „Ueberhaupt aber stellt sich, wenn man nur die hergebrachte Ansicht von dem „pneumatischen“ Charakter des [vierten] Evangeliums fallen lässt, eine so wesentliche Uebereinstimmung desselben mit dem judenchristlichen Typus der Apokalypse heraus, dass wir keinen Grund haben, der letzteren die apostolische Abfassung abzusprechen.“

Bearbeitung des johanneischen Lehrbegriffs von Hrn. Prof. B. Weiss in Königsberg *) hinzufügen. Wird hier auch der kühne Adlerflug der johanneischen Speculation in einer bescheidenen Mystik verkümmert, das Verhältniss der johanneischen Gnosis zu der alttestamentlichen Religion und zu der urapostolischen Lehre ganz unrichtig aufgefasst: so fehlen doch einzelne gute und feine Bemerkungen nicht, und die Hauptsache ist, dass man sich über die Johannes-Schriften nicht mehr so, wie mit Ewald und Meyer, herumzuschlagen, sondern in eine rein sachliche Verhandlung, wie es von meiner Seite bald geschehen wird, einlassen kann.

---

*) Der johanneische Lehrbegriff in seinen Grundzügen untersucht, Berlin 1862. Was die Klage des Verfassers in dem Vorworte über eine seinen „petrinischen Lehrbegriff“ (1855) betreffende Aeusserung von mir betrifft: so wird es gewiss nicht mir allein äusserst schwer in den Kopf gehen, dass Paulus wohl den (ersten) Brief des Petrus, aber bei Leibe nicht dessen Lehranschauung benutzt haben soll.

Jena, d. 4. Sept. 1862.

D. Verf.

Inhalt.

	Seite
Vorbemerkungen.	1—3
I. Der Kanon und die Kritik des Neuen Test. in der alten Kirche.	4—87
1) Die Urgeschichte des neutestamentlichen Schrift-Kanons.	11—34
2) Der neutestamentliche Schrift-Kanon der altkatholischen Kirche.	35—52
3) Der neutestamentliche Schrift-Kanon der römischen Reichs-Kirche.	52—63
4) Die Beschaffenheit des neutestamentlichen Schrift-Kanons.	63—77
5) Die Kritik und Schrift-Forschung der alten Kirche.	77—87
II. Der Kanon und die Kritik des Neuen Test. in der neuern Zeit.	88—186
1) Der Kanon und die Schrift-Kritik des Neuen Test. in der Zeit des alten Protestantismus.	89—102
2) Der Kanon und die Schrift-Kritik des Neuen Test. in dem Zeitalter der Aufklärung.	102—124
3) Die Schrift-Forschung über das Neue Test. seit Lessing bis zu de Wette.	125—157

Seite

4) Die Schrift-Forschung über das Neue Test. seit Strauss bis zur Gegenwart. . . . . 157—186

III. Die Hauptstreitfragen der neutestamentlichen Schrift-Forschung in der Gegenwart. . . . . 187—234

1) Die Paulus-Briefe und die Apostelgeschichte. . . 188—209

2) Die drei ersten Evangelien und das Johannes-Evangelium. . . . . 209—234

Nachträge und Berichtigungen. . . . . 235—236

Vorbemerkungen.

Das Neue Testament ist nun schon fast ein volles Jahrhundert hindurch der Kampfplatz kritischer Schrift- und Geschichts-Forschung mit dem kirchlichen Herkommen gewesen. Auf der einen Seite haben die Verfechter des Herkömmlichen alles aufgeboten, um den kirchlichen Besitzstand gegen das Vordringen der Kritik möglichst zu wahren. Auf der andern Seite wollen sich die Vertreter freier Schrift- und Geschichts-Forschung durch die herkömmlichen Vorurtheile, welche seit so vielen Jahrhunderten mit dem Begriffe des Kanons verbunden sind, in keiner Weise hindern und beirren lassen. Wie alle andern Schriften des Alterthums, so sollen auch die Schriften des biblischen Kanons, insbesondre des Neuen Testaments, mit der Fackel der Kritik beleuchtet werden. Den Geist kritischer Geschichtsforschung hat der Protestantismus nun einmal schon mit der Muttermilch eingesogen. Und ist es nicht der baarste Abfall von dem Wesen des Protestantismus, wenn man selbst in der herrschenden protestantischen Theologie der freien Prüfung eben jenes Ansehen der Ueberlieferung entgegenhält, mit deren Bruche der Protestantismus seine weltgeschichtliche Laufbahn begonnen hat? Der Kanon der heiligen Schriften, welcher dem Protestantismus die Leuchte des göttlichen Worts darbietet, ist ja selbst ein Werk der alten Kirche, deren

Herkommen und Ueberlieferung der Protestantismus in so wesentlichen Stücken aufgegeben hat, in keinem einzigen unbesehen und ungeprüft annehmen darf. Es handelt sich auf der kritischen Seite auch gar nicht, wie Meyer leichtgläubigen Lesern versichert[1]), um die Verwirrung und Zerstörung des neutestamentlichen Kanons, welchen kein Kritiker abzuändern gedenkt, sondern lediglich um das geschichtliche Begreifen desselben. Aber begreifen lässt sich der neutestamentliche Kanon freilich nicht, wenn die Forschung ohne Freiheit der Entscheidung von vorn herein an den überlieferten Thatbestand gebunden werden soll.

Der Kanon des Neuen Testaments ist wohl ein Vermächtniss der alten Kirche. Eben desshalb gehört er aber der Geschichte an, deren freie Erforschung ein unveräusserliches Recht der Wissenschaft ist. Und auch die Kritik des Neuen Test. stammt ja nicht von heute und gestern, sondern hat sich in einer geschichtlichen Entwickelung, welche niemand rückgängig machen kann, ihre jetzige Gestalt mühsam errungen. Das geschichtliche Recht, welches man auf gewisser Seite bloss für den Kanon in Anspruch nehmen möchte, kommt also auch der Kritik zu gute. Und um klar zu wissen, woran wir sind, und was wir weiter zu thun haben, müssen wir nicht bloss den Kanon, sondern auch die Kritik des Neuen Test. in ihrer geschichtlichen Entwickelung verfolgen. Diese beiden Mächte sind, wie die Geschichte lehrt, einander auch keineswegs so feindlich, dass die böse Kritik erst in der neuern Zeit aufgekommen wäre, um den ehrwürdigen Bau des Bibel-Kanons, welchen die

---

1) In der Vorrede zu der 4. Auflage seines Commentars über das Matthäus-Evangelium, Göttingen 1858, S. XIII.

alte Kirche für alle Zeiten aufgerichtet haben sollte, hinterher anzufeinden und zu zerstören. Die Ausbildung und Bewahrung des neutestamentlichen Schrift-Kanons war vielmehr von Anfang an mit einer Kritik desselben unzertrennlich verbunden. Und mag auch in der alten Kirche das Ansehen des Kanons, in der neuern Zeit die Geistesmacht der Kritik überwiegen, so hat doch schon in der alten Kirche die Kritik ebenso wenig gefehlt, als in der neuern Zeit der Bibel-Kanon aufgehört hat, eine in dem kirchlichen Leben wurzelnde Macht zu sein.

Was lehrt uns nun die Geschichte über die Entstehung des neutestamentlichen Schrift-Kanons und über den Entwickelungsgang jener Kritik? Um in dieser Hinsicht zu einer klaren Einsicht zu gelangen, haben wir den Kanon und die Kritik des Neuen Test. in ihrer unzertrennlichen Verbindung zuerst in der alten Kirche, dann in der neuern Zeit bis zur Gegenwart zu verfolgen.

I. Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments in der alten Kirche.

Die Geschichte des neutestamentlichen Schrift-Kanons hat namentlich Credner zum Gegenstande eingehender und gründlicher Untersuchungen gemacht, deren Ergebnisse in einem nachgelassenen Werke[1]) zusammengefasst sind. „Erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, sagt uns dieser Gelehrte (a. a. O. S. 23 f.), kommt in der katholisch-apostolischen, gewöhnlich kurzweg katholisch genannten Kirche eine Sammlung unsrer vier Evangelien und der Schriften der Apostel überhaupt zum Vorschein, die bald darauf im Gegensatz zum Alten Test. das Neue Test. genannt wird. Indessen diese Sammlung zugleich mit dem Alten Test. als ausschliessliche Grundlage der Kirche gelten sollte, wiesen die Judenchristen, ihrem alten Widerspruche gegen Paulus gemäss, dieselbe zurück. Noch weniger fanden die Häretiker jener Zeit, besonders die Gnostiker, durch dieselbe sich gebunden, wenn sie schon von dem Inhalte derselben vorkommenden Falles einen beliebigen Gebrauch machten.“ Die Entstehung des Neuen

---

1) Geschichte des Neutestamentlichen Kanon von C. A. Credner, herausgegeben von G. Volkmar, Berlin 1860.

Test. fällt also zusammen mit der Ueberwindung des Judenchristenthums oder mit der Entstehung der katholischen Kirche, deren nothwendige Voraussetzung es war. „Für die katholische Kirche, welche den Apostel Paulus gleich den Zwölf anerkannte, ward eine Sammlung der Schriften der Apostel überhaupt, wie sie unser Neues Test. enthält, nöthig. Wie nur in der katholischen Kirche unsre Sammlung apostolischer Schriften, den Paulus dabei als 13ten Apostel mit eingeschlossen, sich findet, so war sie es auch, von der die Gründung der katholischen Kirche ausgegangen ist“ (a. a. O. S. 26). Das Letzte möchte freilich zu viel gesagt sein, da die Sammlung der gesammtapostolischen, sowohl urapostolischen als auch paulinischen, Schriften erst in und mit der Einigung der beiden früher getrennten Richtungen zu einer Gesammt-Kirche, welche eben als solche den Namen der katholischen führten, denkbar ist. Die ganze Entstehung der katholischen Kirche ist bei Credner überhaupt etwas äusserlich gefasst, wenn er dem Worte *καθολικὴ ἐκκλησία* in den anti-judaistischen Ignatius-Briefen[1]) auch nicht die geringste Gemeinschaft mit dem spätern Begriffe der katholischen Kirche zuerkennen (a. a. O. S. 46), die Entstehung der katholischen Kirche fast auf Jahr und Tag berechnen will (a. a. O. S. 75). Sonst aber bestätigt es sich vollkommen, dass die Entstehung des Neuen Test. mit der Entstehung der katholischen Kirche aus den ursprünglichen Gegensätzen des urapostolischen und des paulinischen Christenthums Hand in Hand geht. Dieser Bildungsgang ist nur noch genauer, als es von Credner geschehen ist, im Einzelnen zu verfolgen.

---

1) Ad Smyrn. c. 8.

Dem christlichen Schrift-Kanon des Neuen Test. ist die jüdische Sammlung der heiligen Schriften des Alten Test. vorhergegangen. Die Juden hatten bereits ihre heiligen Schriften, (*ἅγιαι*) *γραφαί* oder *βιβλία*[1]). Schon bei dieser Bibel des Alten Test. tritt uns nun aber eine Erscheinung entgegen, welche eine gewisse Kritik nothwendig machte. Den allgemein anerkannten Schriften standen ja auch bei dem Alten Test. apokryphische gegenüber, d. h. zunächst nur solche, welche von dem öffentlichen Gemeinde-Gebrauche ausgeschlossen waren[2]). Die Grenzscheide zwischen den anerkannten und den apokryphischen Schriften war jedoch schon bei dem Alten Test. streitig, da Schriften wie das Hohelied und der Pre-

---

1) Vgl. Dan. 9, 2 הַסְּפָרִים, LXX *αἱ βίβλοι*. Der griechische Uebersetzer des B. Sirach erwähnt bald nach 132 v. Chr. die Sammlung solcher *βιβλία* mit ihren 3 Haupttheilen: *ὁ πάππος μου Ἰησοῦς ἐπὶ πλεῖον ἑαυτὸν δοὺς εἴς τε τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν· — αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων.* Vgl. auch 1 Makk. 1, 56. 57 *τὰ βιβλία τοῦ νόμου* und das *βιβλίον διαθήκης*. Die gesteigerten Vorstellungen von der Göttlichkeit dieser Schriften, besonders des Pentateuchs, sind bekannt aus Philo von Alexandrien, dem Zeitgenossen der Apostel, welcher z. B. in der Schrift: Quis rer. div. haeres §. 52, p. 510 sq. die Propheten als willenlose Werkzeuge des aus ihnen redenden Geistes darstellt. Im Anfange des 2ten christlichen Jahrhunderts zählt der jüdische Geschichtschreiber Josephus c. Apion. I, 8 die 22 *βιβλία* seines Volks schon vollständig auf.

2) Das Wort *ἀποκρύπτειν* entspricht dem aramäischen גְּנַז, verbergen, nicht etwa, wie man wohl gemeint hat, in einem besondern Bücherkasten, sondern vor dem öffentlichen Gebrauche in der Gemeinde, vgl. Buxtorf Lexicon chald., talmud., rabbin. s. v. גְּנַז: Liber legis, in quo sunt duo peccata in unaquaque pagina, emendabilitur, si tria, occultabitur, Menachos fol. 29, 2.

diger Salomo's nicht allgemein anerkannt, von Manchen zu den Apokryphen gezählt wurden[1]). Vor dem öffentlichen Gebrauche „verbarg" man gewisse Schriften, theils weil man sie desselben nicht für würdig genug, theils aber auch, weil man sie für gar zu hoch hielt, für Geheim-Schriften höherer Weisheit, welche nicht vor die

---

1) Vgl. Bleek, Einleitung in die heil. Schrift, Th. 1 (Einleitung in das Alte Test.) Berlin 1860, S. 672: „So Capitula R. Nathan c. 1 am Anfange: Im Anfange waren welche, die da sagten, die Sprüchwörter, das Hohelied und der Prediger sind apokryphisch (גְּנוּזִים), nämlich sie sagten, es sind מְשָׁלוֹת und nicht aus der Zahl der Katubim; und so traten sie auf und verbargen sie (entzogen sie dem öffentlichen Gebrauche, erklärten sie für apokryphisch), bis dass die Männer der grossen Synagoge kamen und dieselben erklärten. — In der Mischna Tr. Jadaim 3, 5 finden sich Angaben über Disputationen angesehener jüdischer Gelehrten über das Hohelied und Koheleth, ob dieselben zu den heiligen Büchern zu rechnen seien oder nicht, wobei auch von einer verschiedenen Beurtheilung des Koheleth von Seiten der Schüler des Hillel und des Schammai die Rede ist (s. Movers Loci quidam historiae canonis V. T. illustrati, Vratislav. 1842, p. 25 sq.). — Vajikra rabba sect. 28 fol. 161: Voluerunt sapientes *ἀποκρύπτειν* librum Coheleth, eo quod verba eius se mutuo everterent; man habe es aber nicht ausgestossen (דחי) in Beziehung auf seinen Anfang (1, 3) und sein Ende (12, 13 f.), welche beide Worte des Gesetzes seien. Dazu stimmt die Angabe des Hieronymus ad Cohel. 12, 13, wo er als Aussage der Hebräer bezeichnet, dass, da mit andern nicht in den Kanon aufgenommenen Schriften auch der Prediger auszustossen zu sein schien (oblitterandus videretur) wegen des anstössigen Inhalts, man ihn doch in die Zahl der göttlichen Schriften gesetzt habe in Beziehung auf den Schluss (12, 13 f.), der als die Summe der ganzen Rede das hinstellte, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten." Weiteres über die Streitfrage, ob das Hohelied und Koheleth die Hände verunreinigen (d. h. heilige Schriften seien) oder nicht, s. bei Gfrörer Jahrh. des Heils I, S. 238 f.; Movers l. l.

Menge gehören[1]). Mag man nun das Apokryphische in jenem gemeinen oder in diesem mystischen Sinne nehmen: immer war es schon bei den Juden nicht scharf abgegrenzt. Zwischen den anerkannten und den apokryphischen Schriften standen zweifelhafte (*ἀντιλεγόμενα*) in der Mitte, bei welchen ein gewisses kritisches Urtheil unvermeidlich war.

Diesen Thatbestand bei dem Alten Test. setzt auch das Neue Test. bereits voraus. Die heiligen Schriften des Alten Test.[2]) gelten hier als Eingebungen des Gottesgeistes[3]); neben und mit ihnen werden aber auch ausser-

---

1) Darauf weist schon die vorchristliche Apokalypse des Esra (4 Esr. 14, 44 f.) hin, wo neben den 24 öffentlichen Büchern des Alten Test. noch 70 Geheim-Schriften genannt werden, welche für die Weisen eine besondre Quelle der Einsicht seien (vgl. meine jüd. Apokalyptik S. 225 Anm. 1). Auch Epiphanius de ponderibus et mensuris c. 10 lässt bei der Entstehung der LXX-Uebersetzung ausser den 22 kanonischen Büchern des Alten Test. noch 72 apokryphische übersandt werden. Hierher gehören auch die Geheim-Schriften der Essäer (Joseph. bell. iud. II, 8, 7) und der Therapeuten (Philo de vita contempl. §. 3 p. 475), vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 272 f. 282. Der Grundbegriff des Apokryphischen war aber nur der Gegensatz gegen die *δημόσιαι βίβλοι* (Clem. Hom. III, 38. 40). Die von diesem öffentlichen Gemeinde-Gebrauche ausgeschlossenen Schriften konnten freilich auch Geheim-Schriften sein, wie schon Clem. Recogn. II, 38 den scripturis Judaeorum, quae in auctoritate habentur, andre gegenüberstehen, quas omnes ignoramus, oder wie Epiphanius Haer. LI, 3 die Apokalypse des Johannes als ein *ἀπόκρυφον* wegen ihrer Dunkelheit bezeichnet.

2) Die *γραφή* oder *γραφαί* Gal. 3, 8. 22. 4, 30. Röm. 1, 2. 9, 1 f. Matth. 21, 42. 22, 29. Luc. 24, 45. Sogar die drei Hauptbestandtheile des Alten Test. deutet das Neue Test. an. Zu Gesetz und Propheten (Matth. 5, 17. 7, 12. 22, 40. Röm. 3, 21) kommen bei Lucas 24, 44 noch die Psalmen hinzu.

3) Matth. 22, 43: *πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ αὐτὸν κύριον λέγων* (Ps. 110, 1). Marc. 12, 36.

kanonische Schriften des Alten Test. gebraucht und angeführt[1]). Die alte Christenheit brauchte also nur den bereits ausgebildeten Bibel-Begriff auf geeignete Schriften aus ihrer Urzeit zu übertragen, und man hatte heilige Schriften des Neuen Bundes. Diese Uebertragung nehmen wir schon in den spätesten Schriften des Neuen Test. selbst wahr. Der Ausspruch Luc. 10, 7 wird 1 Tim. 5, 18 mit als heilige Schrift (*γραφή*) angeführt, und 2 Petr. 3, 15. 16 empfiehlt schon eine Sammlung von Briefen des Paulus. Auf diesem Wege kam zu den heiligen Schriften des Alten Test.[2]) eine zweite Sammlung heiliger Schriften des Neuen Bundes[3]) hinzu. Man hatte nun alte und neue *βίβλοι ἐνδιάθηκοι*[4]) Und Tertullian setzt für die Urkunde[5]) des Neuen Bundes schon als übliche

---

1) Vgl. 1 Kor. 2, 9, Jud. V. 14. 15, wo das Buch Henoch angeführt wird. Weiteres s. in meiner Abhandlung über die jüdische Apokalyptik und die neuesten Forschungen, Zeitschr. für wiss. Theologie 1860, IV, S. 334. 355. Bleek, Einleitung in die heil. Schrift Th. 2 (Einleitung in das Neue Test. Berlin 1862 S. 678 f.) zieht hier wohl mit Recht Jak. 4, 5, aber schwerlich mit Recht Joh. 7, 38. Luc. 11, 49 herbei.

2) *Τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία* oder *παλαιὰ βιβλία*, wie sie Melito von Sardes in dem Vorworte seiner Eklogen bei Eusebius KG. IV, 26, 13. 14 nennt.

3) Gal. 4, 24. 2 Kor. 3, 6 f. Hebr. 8, 8. 9, 15. u. ö.

4) So Origenes Philocalia c. 3 (in Ps. 1), bei Eusebius KG. VI, 25, 1, und Eusebius selbst KG. III, 3, 3. 25, 6.

5) Instrumentum in dieser Bedeutung bei Tertullian de spectac. c. 5: de instrumentis ethnicarum literarum, Apologet. c. 10: de suis antiquitatis instrumentis, c. 18 instrumentum literaturae, vgl. de cultu fem. I, 3. Daher nennt Tertullian adv. Prax. c. 20 das totum instrumentum utriusque testamentii und spricht de pudic. c. 12 de apostolico instrumento, vgl. auch de resurr. carn. c. 33: satis haec de apostolico instrumento, ad evangelia nunc provoco, dann c. 39 die apostolica instrumenta.

Benennung, wie wir sie jetzt haben, geradezu das „Neue Testament“ voraus[1]).

Die erste Spur dieser Uebertragung nehmen wir am Ende des ersten Jahrhunderts in dem s. g. Briefe des Barnabas wahr, wo ein evangelischer Ausspruch als Schrift-Wort angeführt wird[2]). Freilich finden wir in diesem Briefe, wie überhaupt in den ältesten Schriften der Christenheit, auch ausserkanonische Christus-Worte angeführt[3]), und wie wenig der Begriff der „heiligen Schrift“ hier schon auf das Kanonische beschränkt ist, lehrt die Anführung des apokryphischen Buchs Henoch als einer *γραφή*[4]). Sodann wird die Apokalypse des Johannes, welche ja auf göttliche Eingebung Anspruch macht, als *γραφή* angeführt in dem Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienne aus dem J. 177 u. Z.[5]). Allein

1) Adv. Prax. c. 15: si hunc articulum quaestionibus scripturae veteris non expediam, de ***novo testamento*** summam confirmationem nostrae interpretationis. Adv. Marcion. IV, 1: alterius instrumenti, vel quod magis usui est dicere, testamenti. Dazu vgl. Origenes Tom. in Joh. I, c. 5 (Opp. ed. Ruae. IV, 5): *ὡς οὐ καλῶς πᾶσαν τὴν καινὴν διαθήκην εὐαγγέλιον ἡμῶν ὀνομασάντων*, de princ. IV, 1 p. 156: *μαρτύρια τὰ ἐκ τῶν πεπιστευμένων ἡμῖν εἶναι θείων γραφῶν, τῆς τε λεγομένης παλαιᾶς διαθήκης καὶ τῆς καλουμένης καινῆς.*

2) Barn. Epi. c. 4 lautet in dem griechischen Urtexte nach cod. Sinait.: *προσέχωμεν, μή ποτε, ὡς γέγραπται, **Πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν*** (Matth. 20, 16. 22, 14).

3) Vgl. meine Schrift über die apostol. Väter S. 47 f.

4) Vgl. Barn. Epi. c. 16 mit Henoch 89, 56. 66, dazu meine Bemerkungen in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1858, II, S. 288 Anm.; 1860, IV, S. 334; 1861, IV, S. 221; 1862, I, S. 42 Anm.

5) Bei Eusebius KG. V, 1, 58: *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· Ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος δικαιωθήτω ἔτι* (Offbg. Joh. 22, 11).

auch hier ist eine Berührung mit einer ausserkanonischen Schrift immer noch wahrscheinlich[1]). Die Grenzscheide zwischen dem Kanonischen und dem Apokryphischen ist also auch bei dem Neuen Test. ursprünglich mehr oder weniger schwankend gewesen. Die Ausscheidung des Apokryphischen von dem Kanonischen kann erst allmälig vollzogen sein. Und dass bei der Begründung des neutestamentlichen Schrift-Kanons noch ganz andre Schwierigkeiten, welche mit einer ursprünglichen Spaltung der Christenheit selbst zusammenhängen, erst zu überwinden waren, legt die Urgeschichte desselben an den Tag.

1) Die Urgeschichte des Neutestamentlichen Schrift-Kanons.

Besteht ein so grosser Theil des Neuen Test. aus Schriften, welche theils, wie die Paulus-Briefe, den Namen des Heiden-Apostels an der Stirn tragen, theils, wie die Apostelgeschichte, sein Werk in glänzendem Lichte darstellen: so weiss man von den Judenchristen, dass sie mit dem Apostel der Heiden auch diese Schriften verwarfen. Die Ebioniten erkannten nur ein Matthäus-Evangelium an und verwarfen den Paulus als einen Apostaten des Gesetzes[2]). Den Paulus und seine Schrif-

---

1) Bei Eusebius KG. V, 1, 9. 10, vgl. meine krit. Untersuchungen über die Evangelien Justin's u. s. w. S. 155 und die Bemerkungen in den theol. Jahrb. 1852, S. 416. Der alte Zacharias, dessen Märtyrertod hier vorausgesetzt wird, kann nämlich nur der Vater des Täufers Johannes sein, dessen Ermordung in dem Protevang. Jacob's c. 23 (vgl. Matth. 23, 35), Tertullian Scorp. Gnost. c. 8 erzählt wird. Auf ihn weist schon die wörtliche Berührung mit Luc. 1, 6. 7 hin.

2) Irenäus adv. Haer. I, 26, 2: Solo autem eo, quod est secundum Matthaeum, evangelio utuntur et apostolum Paulum recu-

ten verwarfen auch die verwandten Elkesaiten[1]) und die enkratitischen Severianer[2]). Gewöhnlich betrachtet man nun freilich diesen Widerspruch gegen die Schriften des Paulus nebst der Apostelgeschichte als einen vereinzelten, welcher die grosse Mehrheit der Christenheit gar nicht berührt habe. Die Ebioniten und was ihnen näher verwandt war, meint man, mögen immerhin bei dem Alten Test. als der einzigen „heiligen Schrift“ auch für das Christenthum stehen geblieben sein, höchstens noch ein Evangelium und andre christliche Schriften anhangsweise anerkannt, dagegen eine neue Sammlung heiliger Schriften, zu welchen die des Paulus so wesentlich mit ge-

---

sant, apostatam cum legis dicentes. Origenes c. Cels. V, c. 65, p. 274: *εἰσὶ γάρ τινες αἱρέσεις τὰς Παύλου ἐπιστολὰς τοῦ ἀποστόλου μὴ προσιέμεναι, ὥσπερ Ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι καὶ οἱ καλούμενοι Ἐγκρατηταί.* Eusebius KG. III, 27, 4: *οὗτοι δὲ* (die Ebioniten) *τοῦ μὲν ἀποστόλου πάσας τὰς ἐπιστολὰς ἀρνητέας ἡγοῦντο εἶναι δεῖν, ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου.* Nach Epiphanius Haer. XXX, 16. 25 schmähten sie nicht nur den Paulus, sondern hatten auch eine eigene Apostelgeschichte (*πράξεις*), zu welchem Stamme nicht nur die *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*, sondern auch die durch Clemens geschriebenen *περίοδοι Πέτρου*, d. h. eben diejenigen Schriften gehörten, welche wir in den Bearbeitungen der Recognitiones und Homiliae Clementis besitzen, vgl. meine Schrift über die clementinischen Recognitionen und Homilien Jena 1848 nebst den Rechtfertigungen in der Schrift über die apostolischen Väter S. 287 f. und in den theol. Jahrb. 1854, S. 483 f.

1) Vgl. Origenes in Ps. 82 bei Eusebius KG. VI, 38, Epiphanius Haer. LIII, 1: *καὶ οὔτε προφήτας δέχονται οἱ τοιοῦτοι οὔτε ἀποστόλους*, dazu meine Erörterung in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1858, S. 420 Anm. 2.

2) Vgl. Eusebius KG. IV, 29, 5: *βλασφημοῦντες δὲ Παῦλον τὸν ἀπόστολον ἀθετοῦσιν αὐτοῦ τὰς ἐπιστολάς, μηδὲ τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων καταδεχόμενοι.*

hören, abgewiesen haben. Man braucht aber nur die Augen aufzuthun, um zu sehen, dass der Widerspruch gegen eine heilige Schrift des Neuen Test. in diesem Sinne sich keineswegs auf solche vereinzelten und ausserkirchlichen Erscheinungen beschränkt.

Anstatt eines neutestamentlichen Schrift-Kanons als eigentlicher Erkenntnissquelle des Christenthums finden wir bei jenem alterthümlichen Papias von Hierapolis, dessen Wirksamkeit noch in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts fällt, vielmehr die merkwürdige Erklärung, mit welcher er seine *Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* in 5 Büchern eröffnet, überhaupt weniger Schriften (*βιβλία*), als vielmehr die mündliche Ueberlieferung, welche weit mehr Nutzen bringe, ausgebeutet zu haben. Nicht aus Schriften von Aposteln und apostolischen Männern, wofür die Evangelien gelten, sondern aus mündlichen Aussagen derselben, welche er nach den Mittheilungen glaubwürdiger Kirchen-Aeltesten[1]) sorgfältig sammelte, hat Papias die „Aussprüche des Herrn“ geschöpft[2]). Freilich lässt

---

1) Der Name *πρεσβύτεροι* bezeichnet hier noch die Häupter der Gemeinden, welche man späterhin in *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* unterschieden hat. Schon diese Presbyter-Bischöfe galten dem Papias als Nachfolger der Apostel, welche keineswegs, wie Hengstenberg (die Offenbarung des heil. Johannes, 2. Aufl., Berlin 1861, Bd. 2 S. 388 f.) meint, die einzigen, sondern nur die ersten *πρεσβύτεροι* sind. Spätere Presbyter-Bischöfe, wie Aristion, der Presbyter Johannes, stellt Papias den Aposteln auch darin gleich, dass er sie gleichfalls als *τοῦ κυρίου μαθηταί* bezeichnet, über welchen Ausdruck ich auf meine Schrift über die Evangelien S. 339 Anm. 4 verweise.

2) Bei Eusebius KG. III, 39, 3. 4: *Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν.*

der phrygische Bischof *βιβλία* jener Art nicht ganz unerwähnt. Vielmehr hat er dem Eusebius die bekannten Zeugnisse über zwei Evangelien-Schriften des Matthäus und des Marcus dargeboten[1]). Aber dürfen wir aus eben diesem Umstande nicht schliessen, dass Papias die vollständige Vierzahl kirchlicher Evangelien noch gar nicht gehabt haben kann? Eusebius geht ja ausdrücklich darauf aus, die Zeugnisse der alten Kirchenlehrer über die Schriften des Neuen Test. zu sammeln[2]). Wie kann er also von dem Johannes-Evangelium, für welches er so grosse Vorliebe an den Tag legt, und von dem Lucas-Evangelium auch nur die geringste Spur bei Papias gefunden haben? Und doch konnte Papias in einer „Auslegung der Aussprüche des Herrn" gar nicht umhin, die Evangelien-Schriften, welche er kannte und anerkannte, als Quellen für solche Aussprüche zu erwähnen, wie er es mit zweien wirklich thut. In seiner

---

οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον, ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει διδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας· εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν· οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτον με ὠφελεῖν ὑπέλαμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης (vgl. 1 Petr. 1, 23 *διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος*). Sehr willkürlich hat Hengstenberg (Offbg. d. h. Joh. 2. Ausg. II, S. 387 f.) dem von dem Apostel Johannes deutlich unterschiedenen Presbyter Johannes sogar das Dasein abgestritten.

1) A. a. O. §. 15. 16.

2) KG. III, 3. V, 8, 1.

„Auslegung der Christus-Worte“ konnte er über die inhaltsreichen Christus-Reden in den nach Lucas und Johannes genannten Evangelien unmöglich stillschweigend hinweggehen[1]). Das Lucas-Evangelium scheint ihm frei-

---

1) Hr. Stadtpfarrer Steitz hat freilich schon meine Behauptung, dass Papias nur die beiden Evangelien des Matthäus und des Marcus anerkannt habe, für sehr „voreilig“ erklärt (Art. Papias in Herzog's Real-Encyklopädie für prot. Theologie Bd. 11. S. 82). Was kann aber unüberlegter sein, als seine Einwendung, dass Eusebius ja auch die anderweitig überlieferte Bezeugung der Apokalypse durch Papias mit keinem Worte erwähne? Eusebius deutet den Einfluss der Johannes-Apokalypse, für welche er nichts weniger als grosse Zuneigung verräth, ja unverkennbar an, indem er von apostolischen Diegesen redet, aus welchen Papias (*σφόδρα σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν*) seinen Chiliasmus geschöpft habe (a. a. O. §. 12). Auch die scharfsinnige Bemerkung des Eusebius (ebd. §. 6), dass Papias ausser dem vor seine Zeit fallenden Apostel Johannes noch einen gleichzeitigen Presbyter dieses Namens kennt, soll ja der Vermuthung die Thür offen halten, dass letzterer die Apokalypse verfasst habe. Dagegen findet es selbst Bleek (a. a. O. S. 233) wahrscheinlich, dass sich in dem Werke des Papias keine ausdrückliche Aussage über das Johannes-Evangelium gefunden hat, wie über die des Matthäus und des Marcus. Dann kann man aber der Folgerung nicht entgehen, dass Papias, auch wenn derselbe nicht, wie Bleek (a. a. O. S. 91) und Hengstenberg (Offbg. d. h. Joh. 2. Aufl. II, S. 387) mit Irenäus (adv. haer. V, 33, 4) gegen die völlig überzeugende Bemerkung des Eusebius behaupten, ein unmittelbarer, sondern nur ein mittelbarer Jünger des Apostels Johannes gewesen ist, das Johannes-Evangelium noch gar nicht anerkannt hat. Bleek sagt zwar, man wisse gar nicht, in welchem Zusammenhange Papias in seinem Werke jene Mittheilungen über Matthäus und Marcus gegeben hat, und man könne daher auch nicht wissen, ob er danach bestimmte Veranlassung gehabt hätte, vom Apostel Johannes zu reden, wenn ihm dieser als evangelischer Schriftsteller bekannt war. Aber lässt sich eine unumgänglichere Nöthigung denken, als das Werk über die „Aussprüche des Herrn“

lich gar nicht unbekannt gewesen zu sein. Das Vorwort des Papias trifft in einer sehr eigenthümlichen und beachtenswerthen Weise mit dem des dritten Evangelisten zusammen. Wie Luc. 1, 2 die Ueberlieferung der Augenzeugen und uranfänglichen Diener des Worts als die Quelle der evangelischen Geschichte betrachtet, so stellt auch Papias die Ueberlieferung der Apostel und anderer, ihnen näher stehender Jünger des Herrn als die Quelle für die Aussprüche des Herrn dar. Wie Luc. 1, 4 den Theophilus über die Lehren, in welchen er unterwiesen war, zur Erkenntniss ihrer *ἀσφάλεια* führen will, so versichert auch Papias über seine Mittheilungen die *ἀλήθεια*. Und wie Luc. 1, 3 sich als *παρηκολουθηκὼς ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς* bezeichnet, so will auch Papias alles sorgfältig erforscht haben, *εἴ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι.* Wenn aber Luc. 1, 1 sich auf „viele“ Vorgänger in der schriftlichen Aufzeichnung der ursprünglichen Ueberlieferung beruft, so erwähnt Papias die „Vielen“ vielmehr in ablehnender Weise. Er hat nicht, *ὥσπερ οἱ πολλοί*, Gefallen gehabt an denen, die da Vieles sagen, sondern an denen, die da Wahrheit lehren, wie er bei seiner gesetzlichen Auffassung des Christenthums auch diejenigen von sich weist, die da fremdartige Gebote (*ἐντολάς*) in der Erinnerung bewahren, um sich vielmehr an diejenigen zu halten, welche die von dem Herrn selbst dem Glauben gegebenen Gebote bewahren. Woher nun diese auffallende Zurückweisung der

---

selbst? Was ist also davon zu halten, wenn Ewald (die johanneischen Schriften übersetzt und erklärt, Bd. 2: Johannes' Apokalypse, Göttingen 1862, S. 400) es gar selbstverständlich findet, dass Papias das Johannes-Evangelium als Werk des Apostels gebrauchte!

πολλοί nebst der Versicherung, dass die βιβλία überhaupt nicht so viel nützen, als die lebendige und bleibende, in den Gemeinden durch die Aeltesten festgewurzelte Ueberlieferung, wenn Papias nicht eben das Lucas-Evangelium mit seiner Berufung auf die πολλοί, welche die evangelische Geschichte schriftlich behandelt hatten, im Sinne hatte? So hat Papias das Lucas-Evangelium am Ende wohl gekannt, aber nicht anerkannt, vielmehr im Eingange seines Werks nicht unmerklich bestritten[1]). Zu der Apostelgeschichte nimmt er mindestens eine unabhängige Stellung ein[2]), und in dem Berichte über

---

1) Schon Semler hat in der ahnungsreichen Praefatio ad illustrandam originem catholicae ecclesiae, welche er seiner Paraphrasis in epi. II Petri et epistolam Judae Hal. 1782 voraufgeschickt hat, über Papias bemerkt: Ceterum nec Lucae Evangelium amasse videtur, qui Pauli comes fuerat; nec illud Joannis, quod satis alienum erat a iudaico charactere. Ueberhaupt hat Semler die Stellung des Papias zu Paulus und seiner Lehre schon richtig erkannt.

2) Von Justus Barsabas (Apg. 1, 23) weiss Papias die eigenthümliche Erzählung mitzutheilen, dass er Gift ohne Schaden getrunken habe (a. a. O. §. 9, vgl. Marc. 16, 18). Ganz anders als Matth. 27, 3 f. Apg. 1, 18. 19 lässt er den Verräther Judas enden. Aus dem 4. Buche der Ἐξήγησις λογίων κυριακῶν haben uns Catenen und Oekumenios zu Apg. C. 2 u. A. (s. Anger, Synopsis evangeliorum Matthaei, Marci, Lucae, Lips. 1852, p. 233 sq.) die Angabe erhalten: Μέγα ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν Ἰούδας· πρησθεὶς γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μὴ δύνασθαι διελθεῖν ἁμάξης ῥᾳδίως διερχομένης, ὑπὸ τῆς ἁμάξης ἐπιέσθη ὥστε τὰ ἔγκατα αὐτοῦ ἐκκενωθῆναι u. dergl. Den Philippus mit seinen prophetischen Töchtern stellt Papias bei Eusebius a. a. O. nicht mit der Apostelgeschichte 21, 8 f. (vgl. 6, 5. 8, 5 f.) als einen blossen Evangelisten, sondern, wie man schliessen muss, mit der herrschenden Ueberlieferung Kleinasiens als Apostel dar, vgl. meine Schrift über den Paschastreit der alten Kirche, Halle 1860, S. 188 f.

Marcus als Hermeneuten des Petrus schliesst er sich nach aller Wahrscheinlichkeit an die judenchristliche Ueberlieferung von dem Aufenthalte des Petrus in Rom an[1]).

Die neutestamentlichen Schriften, welche Papias anerkannt hat, sind, so viel wir wissen, lediglich uraposto-lisch gewesen. Er kennt ein Matthäus-Evangelium mit verschiedenen Bearbeitungen in der griechischen Welt-Sprache[2]) neben dem aramäischen Hebräer-Evangelium[3]). Papias kennt ferner ein Evangelium des Marcus, welches er als treuen Ausfluss aus den Lehrvorträgen des Petrus darstellt[4]). Nicht Briefe des Paulus, sondern nur den ersten

---

1) Vgl. Baur, Paulus. S. 217 f.

2) Bei Eusebius a. a. O. §. 16: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Unmöglich kann Papias nicht-schriftliche *ἑρμηνεῖαι* gemeint haben, da ja die Kenntniss der hebräischen Sprache so äusserst selten war. Es sind vielmehr auch bei Matthäus schriftliche *ἑρμηνεῖαι* aus der apostolischen Zeit gemeint, wie Marcus als Hermeneut des Petrus auch in seinem Evangelium eine solche *ἑρμηνεία* gegeben hat. Und der Sinn ist, dass jeder sich eine solche griechische *ἑρμηνεία* des Matthäus-Evangelium verschaffte, wobei das *ὡς ἦν δυνατός* schon an sich auf Abweichungen dieser *ἑρμηνεῖαι* von einander oder auf jene „vielen" Evangelien Luc. 1, 1 hinweist.

3) Vgl. Eusebius a. a. O. §. 17: *ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους ἐναγγέλιον περιέχει.* Wahrscheinlich hat Papias die Erzählung, welche mit Joh. 8, 1 f. verwandt gewesen sein mag, doch aus dem Hebräer-Evangelium geschöpft.

4) Bei Eusebius a. a. O. §. 15: *καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιού-*

Johannes- und den ersten Petrus-Brief hat Eusebius bei Papias benutzt gefunden[1]). Ausserdem wird die Thatsache, dass Papias die Apokalypse des Johannes als eine ächte und inspirirte Schrift anerkennt, worauf schon Eusebius bei dem Chiliasmus des Papias hindeutet[2]), später-

---

μενος λόγων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιεῖτο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

1) A. a. O. §. 17: *κέχρηται δ' αὐτὰς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως.*

2) A. a. O. §. 12. 13: *ἃ καὶ ἡγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεξάμενον διηγήσεις ὑπολαβεῖν, τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτῶν μυστικῶς εἰρημένα μὴ συνεωρακότα· σφόδρα γὰρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡσὰν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν, φαίνεται· πλὴν καὶ τοῖς μετ' αὐτὸν πλείστοις ὅσοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν τῆς ὁμοίας αὐτῷ δόξης παραίτιος γέγονε, τὴν ἀρχαιότητα τἀνδρὸς προβεβλημένοις, ὥσπερ οὖν Εἰρηναίῳ, καὶ εἴ τις ἄλλος τὰ ὅμοια φρονῶν ἀναπέφηνεν.* Dass Papias freilich der erste Urheber des Chiliasmus sei, ist von Eusebius zu viel gesagt. Die apostolischen Diegesen, welche er buchstäblich verstand, weisen ja schon bei ihm auf die Apokalypse des Johannes (20, 1 f.) zurück. Denn Eusebius, welcher der Apokalypse nicht günstig gesinnt war, sagt von Papias keineswegs, wie Ewald (joh. Schriften Bd. 2, S. 371 Anm.) behauptet, dass „dieser einstige Zuhörer des Apostels" (was Eusebius gerade leugnet) sich zu Gunsten des Chiliasmus „nur auf ungeschriebene Ueberkommnisse" berufe. Der Ausdruck *διηγήσεις* führt schon nach Luc. 1, 1 (vgl. Eusebius KG. III, 24, 15) auf schriftliche Aufzeichnungen, und die Andeutung eines mystischen Sinnes solcher *διηγήσεις* kann in dieser Erklärung nur bestärken. Durch eben diesen Apostel will Papias auch in dem 4. Buche seiner *Ἐξήγησις* bei Irenäus adv. haer. V, 33, 3. 4 das merkwürdige Christus-Wort über die Weinstöcke und die Weizenkörner in dem Messias-Reiche überkommen haben. Es war die Ueberlieferung mehrerer Presbyter, welche sie von dem Apostel Johannes gehört haben wollten, Christus habe gesagt, es werden einst (d. h. nach seiner Wiederkunft) Tage kommen, in welchen Weinstöcke wachsen mit

hin ausdrücklich bezeugt[1]). Hat nun Papias, wie seine Aeusserung über Schrift und Ueberlieferung beweist, auch noch gar keinen eigentlichen Schrift-Kanon des Neuen Test. gehabt, so bietet er doch schon die Anfänge desselben, aber ausschliesslich nach der urapostolischen Seite hin, dar. Und wie er für die ganze kirchliche Ueberlieferung über den Ursprung der Evangelien durch seine Mittheilungen über die beiden ersten den Grund gelegt hat, so zeigt er auch schon die allerersten Anfänge der Evangelien-Forschung und Kritik. Es ist nicht bloss Ueberlieferung, sondern auch eine Art von Forschung und Kritik, wenn er das Matthäus-Evangelium in seinen verschiedenen Gestalten zwar nicht, was er gar nicht sagt, auf eine hebräische Reden- oder Spruchsammlung, wohl aber auf eine hebräische Urschrift des Apostels zurück-

---

je 1000 Reben, deren jede wieder 1000 Arme, an jedem Arme 1000 Zweige, an jedem Zweige 1000 Trauben, an jeder Traube 1000 Beeren haben, und von denen jede Beere 25 metretas (d. h. 525 würtemb. Maass) Wein geben wird. Und sobald ein Heiliger eine Traube antasten wird, ruft eine andre: ich bin eine bessere Traube, nimm mich und preise durch mich den Herrn! So sollen auch aus Einem Weizenkorn 10000 Aehren mit je 10000 Körnern wachsen, und jedes Korn wird 2 Pfund des feinsten Weizenmehls geben. Die andern Gewächse werden nach Verhältniss Frucht bringen. Diese Verheissung, welche sich ganz an das B. Henoch (10, 19: „alle Bäume der Lust wird man auf ihr [der Erde] pflanzen; der Weinstock, der darauf gepflanzt wird, wird Frucht tragen in Fülle, und von allem Samen, der darauf gesäet wird, wird Ein Maass 10000 tragen, und Ein Maass Oliven wird 10 Pressen Oel geben“) anschliesst, soll der Herr dem ungläubigen und zweifelnden Judas nachdrücklich versichert haben.

1) Durch den kappadokischen Bischof Andreas aus dem Ende des 5. Jahrhunderts in seinem Commentar über die Apokalypse (bei Routh reliq. sacr. ed. II. I. p. 15).

führt[1]). Papias ist der erste Vertreter der Hypothese eines schriftlichen Ur-Evangelium. Ebenso zeigt sich bei ihm in der Art, wie er oder sein Gewährsmann das abweichende Marcus-Evangelium mit dem Matthäus-Evangelium ausgleicht, schon der erste Keim von der harmonistischen Evangelien-Ansicht der alten Kirche. An das autoptische Matthäus-Evangelium gehalten, bietet das Marcus-Evangelium weder die richtige Ordnung (*τάξις*) noch die Vollständigkeit des Inhalts (*οὕτως ἔνια γράψας*) dar. Aber diese Abweichung weiss Papias noch so zu erklären, dass Marcus als blosser Schüler des Petrus nur dessen gelegentliche Lehrvorträge, welche weder auf die richtige Ordnung noch auf Vollständigkeit ausgehen konnten, niederschrieb[2]). Dagegen hört die Evangelien-Harmonie hier noch auf bei dem paulinischen Lucas-Evangelium, welchem gegenüber sich Papias recht eigentlich schon als Evangelien-Kritiker, nur von der judenchristlichen, antipaulinischen Seite aus, darstellt.

Den geraden Gegensatz zu dieser judenchristlichen Evangelien- und Schrift-Kritik stellt bekanntlich Marcion dar, dessen Blüthe etwa 140 u. Z. beginnt[3]). Bei dem-

---

1) Vgl. meine Schrift über die Evangelien S. 119 f., dazu die Bemerkungen in den theol. Jahrbüchern 1857, S. 397 f. und in der Zeitschr. f. wiss. Theologie 1861, S. 193 f. Das Matthäus-Evangelium erweist durchgängig seine griechische Ursprünglichkeit, und die Annahme seiner hebräischen Urschrift erklärt sich aus der Geneigtheit der alten Kirchenväter, Schriften für gläubige Hebräer, wie sogar den Hebräer-Brief, ursprünglich auch hebräisch geschrieben sein zu lassen, wozu bei Papias noch die Bekanntschaft mit dem aramäischen Hebräer-Evangelium hinzugekommen sein wird.

2) Vgl. m. Schrift über die Evangelien S. 148 f.

3) Vgl. Volkmar, die Zeit Justin's des Märtyrers, theol. Jahrb. 1855, S. 270 f.

selben tritt uns wirklich schon ein neutestamentlicher Schrift-Kanon, aber freilich ein ebenso ausschliesslich paulinischer oder paulinisch-gnostischer entgegen[1]). Alle urapostolischen Schriften, wie die Evangelien des Matthäus und des Marcus, werden grundsätzlich ausgeschlossen bei diesem paulinischen Gnostiker, welcher selbst das Lucas-Evangelium erst von vermeintlichen judaistischen Verfälschungen reinigen zu müssen glaubte, und so als das *εὐαγγέλιον* schlechthin (nicht *κατὰ Λουκᾶν*) in seinen Kanon aufnahm. Wir finden auch hier ein Ur-Evangelium, welches Marcion aus den vorgefundenen Evangelien nur wirklich herzustellen versuchte. Und wenn die Evangelien-Harmonie des Papias bei dem paulinischen Lucas-Evangelium aufhört, so weicht Marcion nur darin ab, dass er eben auf die entgegengesetzte Seite tritt. Da er nun aber die urapostolischen Evangelien ganz verwarf, so hat er dem Tertullian schon als ein „destructiver" Evangelien-Kritiker, als ein Gegner der „Glaubwürdigkeit" der kirchlichen Evangelien gegolten, womit noch gar nicht gesagt ist, dass diesem Nicht-Katholiker bei der Gründung seines Kanons von vorn herein die katholische Vierzahl der Evangelien vorgelegen habe[2]). Anstatt der Apoka-

---

1) Vgl. meine krit. Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien und Marcions, Halle 1850, dazu Volkmar Evangelium Marcion's, Leipz. 1852, und meine Abhandlungen über: Das marcionitische Evangelium und seine neueste Bearbeitung (theol. Jahrb. 1853, S. 192 f.), das Apostolikon Marcion's (Zeitschr. f. histor. Theol. 1855, III, S. 426 f.).

2) Tertullian adv. Marcion. IV, 3: Sed enim Marcion, nactus epistolam Pauli ad Galatas, etiam ipsos Apostolos suggillantis ut non recto pede incedentes ad veritatem evangelii (Gal. 2, 14), simul et accusantis pseudapostolos quosdam pervertentes evangelium Christi (Gal. 2, 4), connititur ad ***destruendum*** statum eorum evangeliorum,

lypse des Zwölfapostels Johannes und der beiden Briefe, welche die urapostolischen Namen des Petrus und Johannes führen, treffen wir bei Marcion lediglich ein Apostolikon von 10 Briefen des Paulus an, nämlich: den Brief an die Galater, 1. 2 Korinthier-, Römer-Brief mit Auslassung von C. 15. 16, 1. 2 Thessalonicher- den Ephesier-Brief als Brief *πρὸς Λαοδικέας* (vgl. Kol. 4, 16), Kolosser-, Philipper-, Philemon-Brief. Dass die unionistische Apostelgeschichte und die Hirten-Briefe, welche nach Baur's Beleuchtung selbst erst gegen Marcion gerichtet

---

quae propria et sub Apostolorum nomine eduntur, vel etiam Apostolicorum, ut scilicet *fidem*, quam illis adimit, suo conferat. Tertullian stellt den Marcion allerdings als Gegner jener Evangelien dar, welche unter dem Namen von Aposteln (Matthäus und Johannes) und apostolischen Männern (Marcus und Lucas) verbreitet waren. Anstatt aber mit Bleek (a. a. O. S. 134. 226 f.) zu schliessen, dass Marcion die abgeschlossene Vierzahl kirchlicher Evangelien schon vorgefunden habe, müssen wir uns vielmehr darauf beschränken, dass Tertullian dieselbe, welche er freilich für den uranfänglichen Besitz der Kirche hielt, bei Marcion nicht vorfand. Tertullian weiss ja nicht einmal, ob Marcion die Apostel selbst oder nur die falschen Apostel für Urheber der Verfälschungen in den katholischen Evangelien gehalten habe. Als blosse Vermuthung spricht er es aus, dass ex his commentatoribus, quos habemus (den 4 kirchlichen Evangelien), Lucam *videtur* Marcion elegisse, quem caederet (ebdas. IV, 2). Darf man ihm also genaue Kenntniss über den Kanon, welchen Marcion vorfand, zuschreiben? Das Johannes-Evangelium eignet sich so wenig, als interpolatum a protectoribus Judaismi ad concorporationem legis et prophetarum, qua etiam Christum inde confingerent (Marcion nach Tertullian adv. Marcion. IV, 4), angesehen zu werden, dass man vielmehr sagen muss, Marcion habe kein andres Evangelium so leicht für seine Gnosis zurecht machen können, als gerade dieses. Sollte er es schon gekannt, aber von sich gewiesen haben, so könnte er sich höchstens an dem Namen des Urapostels Johannes gestossen haben.

sind, bei demselben fehlen, kann freilich nicht befremden. Wohl aber stellt das Fehlen des Hebräer-Briefs, welchen das s. g. muratorische Bruchstück Z. 63 f. gar als eine Erdichtung zu Gunsten der Häresie Marcion's darstellen konnte (s. u.), den Marcion unter die Zeugen gegen die allgemeine Verbreitung und Anerkennung des Hebräer-Briefs.

Die gnostische Bearbeitung des Lucas-Evangelium in dem Kanon Marcion's scheint freilich der Anerkennung und Verbreitung des unveränderten paulinischen Evangelium eher günstig als ungünstig gewesen zu sein. Wir finden dieses Evangelium, welches man nun von dem berüchtigten Evangelium des Häretikers wohl unterscheiden musste, seitdem selbst bei solchen Gegnern Marcion's im Gebrauche, welche sonst dem Paulinismus keineswegs hold waren. Diese Thatsache bezeugt schon der Märtyrer Justinus, dessen uns erhaltene Schriften in den Zeitraum 147—160 u. Z. fallen[1]). Bei Justin kommt zu den beiden Evangelien des Matthäus und des

---

1) Die früher gangbare Annahme, dass Justin's früheste Schrift, die grössere Apologie, nach 138 oder 139 u. Z. falle, habe ich zuerst auf Anlass ihrer Behauptung durch Volkmar (Evang. Marcion's S. 178) bezweifelt (theol. Jahrb. 1853, S. 237). Volkmar wollte sich dieselbe zwar anfangs nicht nehmen lassen (in dem Programm über Justin den Märtyrer und sein Verhältniss zu unsern Evangelien, Zürich 1853, S. 3, und in der Abhandlung über ein neu entdecktes Zeugniss für das Johannes-Evangelium, theol. Jahrb. 1854, S. 455), hat aber dann selbst in der scharfsinnigeu Abhandlung über „die Zeit des Märtyrers Justin's" (theol. Jahrb. 1855, S. 227 f., S. 412 f.) das Richtige kräftig verfochten, was auch bei Böhringer (die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographieen, Bd. I, Abthlg. 1, S. 117 der 2. Auflage, Zürich 1861) Aufnahme gefunden hat.

Marcus, welche Papias allein anerkannte, jedenfalls noch das Lucas-Evangelium hinzu, und nur bei dem Johannes-Evangelium kann seine Bekanntschaft mit demselben noch bezweifelt werden[1]). Justin führt uns auch darin über Papias hinaus und bezeichnet einen gewissen Gegensatz zu demselben, dass er für die Kenntniss des Lebens Jesu die mündliche Ueberlieferung schon ganz ausschliesst, alles was sich auf den Heiland bezieht, in den Evangelien schriftlich aufgezeichnet sein lässt[2]). Aber immer sollen bei Justin die Evangelien, wie bei Papias die mündliche Ueberlieferung der rechtgläubigen Presbytern und ihrer Nachfolger[3]), die Mittheilungen der Apostel und ihrer Nachfolger oder Jünger enthalten[4]). Diese apostolischen Denkwürdigkeiten, welche auch geradezu Evangelien genannt werden[5]), rechnet Justin schon unter die eigenen Schriften der Christen, *ἡμέτερα συγγράμματα*[6]),

---

1) Vgl. meine krit. Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementin. Homilien und Marcion's, Halle 1850, dazu meine Abhandlung über „das eigenthümliche Evangelium Justin's" (theol. Jahrb. 1852, S. 400 f.), Volkmar's oben (S. 24 Anm.) angeführtes Programm und Baur's Abhandlung „Zur johanneischen Frage" (theol. Jahrb. 1857, S. 209 f.).

2) Apol. I, c. 33 p. 75: *ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν.*

3) *Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι.*

4) Dial. c. Tr. Jud. c. 103 p. 331: *ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασι, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ* (des Herrn) *καὶ τῶν ἐκείνοις παρηκολουθησάντων συντετάχθαι.*

5) Apol. I, c. 66 p. 98, Dial. c. Tr. c. 10 p. 227, c. 100 p. 326.

6) Apol. I, c. 28 p. 71: *ὡς καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων ἐρευνήσαντες μαθεῖν δύνασθε.* Es folgt ein evangelischer Ausspruch Christi, s. meine krit. Untersuchungen u. s. w. S. 121. Derselbe Ausdruck findet sich auch bei Celsus (vgl. Origenes c. Cels. II, c. 74 p. 103) von den christlichen Evangelien: *ταῦτα μὲν οὖν ὑμῖν ἐκ τῶν ὑμετέρων συγγραμμάτων κτλ.*

und von ihnen berichtet er vollends, dass sie neben den Schriften der Propheten bei dem sonntäglichen Gottesdienste vorgelesen wurden[1]). Wir kommen bei ihm also dem Begriffe einer Sammlung von heiligen Schriften des Christenthums schon in jeder Hinsicht näher. Gleichwohl lässt es sich, bei aller Annäherung, nicht leugnen, dass Justin den Begriff der heiligen Schrift noch ganz auf das Alte Test. beschränkt und keineswegs schon auf die christlichen Schriften übertragen hat. Ueberall, mag er nun gegen Heiden oder gegen Juden streiten, gelten ihm nur die Bücher des Alten Test. als heilige Schriften oder *γραφαί*[2]). Und darin stimmt Justin noch ganz mit Papias

---

1) Apol. I, c. 67 p. 98: *καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ.*

2) Weit unbefangener, als Semisch (Justin der Märtyrer, Breslau 1842, Th. II, S. 22), hat Böhringer a. a. O. S. 240 f. das Verhältniss Justin's zu Altem und Neuem Test. dargestellt. Bei dem Neuen Test. ist es gar nicht zweifelhaft, dass Justin den Aposteln vorzüglichen Antheil an der Mittheilung des göttlichen Geistes im Christenthum zuerkannt hat, vgl. Apol. I, c. 39 p. 78 B., c. 50 p. 86 B. (dazu meine Schrift über die Glossolalie S. 101 f.). Es fragt sich nur, ob er bei den Schriften von Aposteln und apostolischen Männern noch eine besondre Eingebung angenommen haben sollte. In dieser Hinsicht beweisen auch die beiden in meinen krit. Untersuchungen u. s. w. S. 108 Anm. 6, S. 120 Anm. 1 angeführten Stellen Dial. c. 119 p. 347, wo die Stimme Gottes durch die Apostel und die Propheten verkündigt wird, und Dial. c. 93 p. 321 (*ὅστις, φησὶν ὁ λόγος, ἀγαπᾷ κύριον τὸν θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος καὶ τὸν πλησίον ὡς ἑαυτόν, δίκαιος ἀληθῶς ἂν εἴη*) noch keineswegs, wie Böhringer a. a. O. S. 254 sagt, eine volle „Gleichstellung des apostolischen Worts mit dem prophetischen." Denn an ersterer Stelle handelt es sich nur um die apostolische Predigt im Allgemeinen, an der andern um einen Ausspruch, welcher ausser Matth. 22, 37 f. schon im Alten Test. (5 Mos. 6, 5. 3 Mos. 19, 8) vorkommt.

überein, dass er sich gleichfalls ausschliesslich an die Zwölfapostel hält. Ausser den Evangelien erkennt er noch die Apokalypse des Urapostels Johannes an[1]). Dagegen findet man den Apostel Paulus und seine Briefe bei Justin nicht nur nirgends erwähnt, sondern auch geradezu ausgeschlossen. Wie der judaistische Hirt des Hermas die Zwölfapostel von dem Herrn ausgesandt werden lässt, um der ganzen Welt zu predigen[2]), so kennt auch Justin die Heiden-Bekehrung, welcher doch Paulus erst die Bahn gebrochen hatte, lediglich als ein Werk der Zwölfapostel[3]). Da konnten die Briefe des Paulus freilich keine Aufnahme unter Justin's *ἡμέτερα συγγράμματα* finden[4]). Der neutestamentliche

---

1) Dial. c. 81 p. 308: *καὶ ἐπειδὴ καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε.* Die *ἀποκάλυψις*, welche dem Apostel Johannes widerfahren ist, hebt die schriftliche Aufzeichnung derselben auch noch nicht schlechterdings hinaus über die *προφητικὰ χαρίσματα*, deren Fortdauer Justin sofort (c. 82 f.) noch in dem Christenthum seiner Zeit behauptet.

2) Sim. 9, 27, vgl. c. 17.

3) Apol. I, c. 39 p. 78: *ἀπὸ γὰρ Ἱερουσαλὴμ ἄνδρες δεκαδύο τὸν ἀριθμὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, καὶ οὗτοι ἰδιῶται, λαλεῖν μὴ δυνάμενοι, διὰ δὲ θεοῦ δυνάμεως ἐμήνυσαν παντὶ γένει ἀνθρώπων, ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντας τὸν τοῦ θεοῦ λόγον*, vgl. c. 45 p. 83, c. 49 p. 85, Dial. c. 109 p. 336, c. 110 p. 337 A.

4) Bei dieser Thatsache kann eine Bekanntschaft Justin's mit Paulus-Briefen, wie sie Semisch (die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justin, Hamb. u. Gotha 1848, S. 123 f.) aus gewissen Berührungen in Anführungen aus dem Alten Test. zu beweisen versucht hat, wohl bestehen. Meinerseits möchte ich das grösste Gewicht auf die Stelle Dial. c. 110 p. 336 legen: *ὅταν δ*

Schrift-Kanon Justin's ist immer noch ausschliesslich urapostolisch; denn auch Lucas giebt sich in dem Evangelium, welches Justin schon benutzt, gar nicht ausdrücklich als Paulus-Jünger zu erkennen und konnte, wenn auch durch falsche Auslegung seines Vorworts, allenfalls unter die *τοῖς ἀποστόλοις παρακολουθήσαντες* gerechnet werden. Bei dem Grundbegriffe einer urapostolischen Evangelien-Harmonie, welchen Justin noch festhält, konnte freilich das Johannes-Evangelium möglicher Weise schon wegen des Namens seines Apostels Eingang finden. Immer aber treffen wir in den evangelischen Anführungen Justin's noch so manches Eigenthümliche an, was nicht bloss auf die ausdrücklich erwähnten Acta Pilati[1]), sondern gar auf ein ausserkanonisches Evangelium zurückweist.

Das paulinische Lucas-Evangelium scheint ferner auch der wenig spätere palästinische Judenchrist Hegesippus schon anzuerkennen[2]), so gewiss derselbe sonst

---

τῆς ἀποστασίας ἄνθρωπος, ὁ καὶ εἰς τὸν ὕψιστον ἔξαλλα λαλῶν, ἐπὶ τῆς γῆς ἄνομα ποιήσῃ εἰς ἡμᾶς τοὺς Χριστιανούς, vgl. 2 Thess. 2, 3 f. Es wirft aber nur ein noch helleres Licht auf den ausschliesslich urapostolischen Schrift-Kanon Justin's, dass er, trotz des Inhalts, welcher ihm in diesem Falle zusagte, die Paulus-Briefe als solche nicht anerkennt. Dass sich in den Schriften Justin's auch nicht die geringste Beziehung auf die Apostelgeschichte wie auf die katholischen Briefe, ferner keine sichere auf den Hebräer-Brief findet, erkennt auch Böhringer unbefangen an, welcher ausserdem die fragliche Bekanntschaft Justin's mit dem Johannes-Evangelium unentschieden sein lässt.

1) Apol. I, c. 33 p. 76, c. 48 p. 84.

2) Wenigstens legt er bei Eusebius KG. II, 23, 16 dem sterbenden Jakobus die Worte Luc. 23, 34 in den Mund, indem er ihn sagen lässt: *παρακαλῶ, κύριε θεὲ πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν.*

den Paulus und seine Schriften noch verworfen[1]) und ausser der mündlichen Ueberlieferung auch noch das Hebräer-Evangelium benutzt hat[2]). Der judenchristliche Verfasser der Homilien des römischen Clemens gebraucht vollends neben einem ausserkanonischen Evangelium schon unsre vier kanonischen Evangelien[3]). Für das paulinische

---

1) Nach der von Baur (Paulus S. 222 f., Christenthum der drei ersten Jahrh. 1. Aufl. S. 77 f., 2. Aufl. S. 84) mit Recht nachdrücklich hervorgehobenen Mittheilung des Stephanos Gobaros (bei Photius Bibl. cod. 232: *Ἡγήσιππος μέν τοι, ἀρχαῖος ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν Ὑπομνημάτων, οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ παθών, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα* (1 Kor. 2, 9) *λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα καὶ ἑξῆς*, Matth. 13, 16). Früher habe ich in meinem Werke über die apostolischen Väter S. 102 zwar den Versuch gemacht, die gegnerische Beziehung dieser Stelle auf den Apostel Paulus abzuwehren und sie nur gegen Gnostiker, welche 1 Kor. 2, 9 gern im Munde führten, gerichtet sein zu lassen. Aber nach allseitiger Erwägung kann ich es nicht mehr in Abrede stellen, dass Hegesippus diesen Ausspruch unmöglich so bestimmt verworfen und für schriftwidrig erklärt haben würde, wenn er den Apostel Paulus, welchem als Nicht-Autopten das Wort Matth. 13, 16 gar nicht galt, nicht nebst seinen Briefen verworfen hätte. Vgl. auch Credner, Gesch. d. NTl. Kan. S. 38.

2) Eusebius KG. IV, 22, 8 sagt über die *ὑπομνήματα* Hegesipp's: *ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι, καὶ ἄλλα δὲ ὡσὰν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει.* Weiter sagt Eusebius §. 9 von Hegesippus: *Καὶ περὶ τῶν λεγομένων δὲ ἀποκρύφων διαλαμβάνων, ἐπὶ τῶν αὐτοῦ χρόνων πρός τινων αἱρετικῶν ἀναπεπλάσθαι τινὰ τούτων ἱστορεῖ*, was schon auf einen gewissen NTlichen Schrift-Kanon, auf eine Unterscheidung von anerkannten und apokryphischen Schriften innerhalb des Christenthums hinweist.

3) Vgl. meine krit. Untersuchungen u. s. w. und über den Gebrauch des Johannes-Evangelium, welcher erst seitdem durch den

Lucas-Evangelium mag der falsche Clemens mit durch seinen Unterschied von dem marcionitischen, welches er höchst wahrscheinlich berücksichtigt[1]), günstiger gestimmt worden sein, und das Johannes-Evangelium konnte bei ihm schon durch den blossen Namen seines Apostels Eingang finden. Immer aber versetzt uns diese allmälige Anerkennung der beiden Evangelien nach Lucas und nach Johannes auch auf der judenchristlichen Seite schon in eine Zeit, als der ursprüngliche Gegensatz gegen die paulinischen Schriften bereits zu ermatten anfing. Die geschichtliche Macht, welche die ursprüngliche Ausschliesslichkeit des urapostolischen Judenchristenthums gegen den Paulinismus aufgehoben hat, ist eben der Katholicismus gewesen. Die Einigung der Christenheit zu einer katholischen Gesammt-Kirche hatte die Aufnahme des paulinischen Apostolikon, somit den gesammt-apostolischen Schrift-Kanon zur Folge, welcher das zusammenhaltende Band unsers Neuen Test. geworden ist[2]). Nach langer Spaltung kam es endlich dazu, dass, wie eine paulinische Schrift des 2. Jahrhunderts den Stammvater Benjamin von seinem Nachkommen Paulus weissagen lässt, in den heiligen Schriften sein Werk (in der Apostelgeschichte) und sein Wort (in den Paulus-Briefen) aufgezeichnet ward[3]).

---

vollständigen Text der Homilien (XIX, 22, vgl. Joh. 9, 1 f.) erwiesen ist, meine Bemerkungen in der Schrift über die Evangelien S. 346 f., theol. Jahrb. 1854, IV, S. 535 Anm., dazu Volkmar's S. 24 Anm. 1 angeführte Abhandlung.

1) Hom. XVIII, 15, vgl. meine krit. Untersuch. S. 319 f. 414 f.

2) Gewiss darf man nicht umgekehrt mit Credner (Gesch. d. NTl. Kan. S. 26) die Entstehung der katholischen Kirche erst von der Sammlung des Neuen Test. abhängig sein lassen.

3) Testam. XII. Patriarch. Beniam c. 11: *ἐν βίβλοις ταῖς ἁγίαις ἔσται ἀναγραφόμενος, καὶ τὸ ἔργον καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ.*

Diesen Fortschritt kann man noch so ziemlich verfolgen. Auf paulinischer Seite kennen die Briefe des Ignatius aus der Mitte des 2. Jahrhunderts zugleich mit dem Namen der *καθολικὴ ἐκκλησία*[1]) schon das *εὐαγγέλιον* und den *ἀπόστολος* als die beiden Grundbestandtheile des Neuen Test.[2]). Das Evangelium umfasst hier schon das nach Johannes genannte[3]), obwohl immer noch eine ausserkanonische Schrift benutzt wird[4]). In dem Apostolikon scheint jedoch ausser den Hirten-Briefen auch der Paulus-Brief an die Epheser noch zu fehlen[5]). Auf der urapostolisch-johanneischen Seite lässt das Martyrium Polykarp's von Smyrna, welches alsbald nach dem Tode desselben (am 26. März 166 u. Z.) geschrieben ist, gleichfalls den Namen und Begriff der katholischen Kirche schon durchgängig hervortreten[6]). Neben dem Evangelium (in seiner ältern, synoptischen Gestalt) finden wir hier auch schon Briefe des Paulus benutzt[7]). Das bereits erwähnte Schreiben der katho-

---

1) Ad Smyrn. c. 8.

2) Ad Philadelph. c. 5, vgl. m. apostol. Väter S. 251.

3) Die überwiegende Wahrscheinlichkeit der Benutzung des Johannes-Evangelium in den Ignatius-Briefen (ad Rom. c. 7, vgl. Joh. 6, 51 f., ad Philad. c. 7, vgl. Joh. 3, 8) habe ich seit meinem Werke über die apostolischen Väter S. 282 f. immer mehr anerkannt.

4) Ueber die Stelle ad Smyrn. c. 3 vgl. m. apostol. Väter S. 281.

5) Vgl. m. apostol. Väter S. 279 f.

6) Vgl. m. Paschastreit der alten Kirche S. 234 f. und die Erörterung in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, III, S. 288 f.

7) In dieser Hinsicht hat Steitz (Jahrb. f. deutsche Theol., I., S. 136) ganz mit Recht hingewiesen auf Martyr. Polycarpi c. 1, vgl. 1 Kor. 11, 1. 10, 33. Philipp. 2, 4; c. 2 vgl. 1 Kor. 2, 9; c. 10, vgl. Röm. 13, 1. 7. Dagegen für die Benutzung des Johannes-Evangelium giebt es hier noch keine sichern Belege, vgl. meine Bemerkungen in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, III, S. 306.

lischen Gemeinden von Lugdunum und Vienne aus dem J. 177 u. Z.[1]) zeigt uns vollends neben dem Evangelium des Lucas[2]) und Johannes[3]) die Apostelgeschichte[4]), die Paulus-Briefe[5]) und die Apokalypse, diese ausdrücklich als *γραφή*[6]), in kirchlichem Gebrauche, wobei jedoch, wie schon bemerkt ist[7]), die Erwähnung des lucanischen Zacharias noch eine Berührung mit dem ausserkanonischen Protevangelium Jacobi enthält. Von nun an findet sich der Begriff der heiligen Schrift auch bei neutestamentlichen Büchern, wovon bei den Evangelien zuerst der Brief des Barnabas, bei der Johannes-Apokalypse das gallische Gemeinde-Schreiben Zeugniss giebt[8]). Wenn also auch noch etwa 160—170 der antichristliche Celsus keinen rechten Abschluss der evangelischen Tetraktys voraussetzt[9]), so kommen wir doch allmälig zu der Zeit, als

---

1) Bei Eusebius KG. V, 1. 2.

2) A. a. O. c. 1, §. 9. 10, vgl. Luc. 1, 6. 67 f., dazu die oben (S. 11 Anm. 1) angeführten Nachweisungen.

3) A. a. O. c. 1, §. 22, vgl. Joh. 7, 38. 19, 34 f.; §. 15, vgl. Joh. 16, 2.

4) A. a. O. c. 2, §. 5, vgl. Apg. 7, 54 f.

5) A. a. O. c. 1, §. 6, vgl. Röm. 8, 18; §. 17, vgl. 1 Tim. 3, 15.

6) A. a. O. c. 1, §. 58, vgl. Offbg. Joh. 22, 11.

7) S. o. S. 11 Anm. 1.

8) Bald darauf wird in dem s. g. 2ten Briefe des römischen Clemens der Ausspruch Matth. 9, 13 als *γραφή* angeführt. Von dem Briefe Polykarp's c. 12 hat man nur die lateinische Uebersetzung, welche Eph. 4, 26 als scriptura anführt.

9) Bei Origenes c. Cels. II, c. 27 p. 77 macht er den Christen den Vorwurf, *ὡς ἐκ μέθης ἥκοντας εἰς τὸ ἐφεστάναι αὐτοῖς μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριχῇ καὶ τετραχῇ καὶ πολλαχῇ* (also in mehr als den vier kirchlichen Evangelien) *καὶ μεταπλάσσειν, ἵν' ἔχοιεν πρὸς τοὺς ἐλέγχους ἀρνεῖσθαι.*

Theophilus von Antiochien unter Commodus (180—192) seine 3 Bücher an Autolykos schrieb. Bei diesem Kirchenlehrer geht nämlich der Vorrang der „heiligen Schriften“ des Alten Test. schon unter in dem allgemeinen Begriffe der Inspiration, an welcher auch die Schriftsteller des Neuen Test. Antheil haben[1]). Freilich bezeugt uns noch der nächste Bischof von Antiochien, Serapion seit 190 u. Z., die Allmäligkeit in der Beseitigung alter ausserkanonischer Evangelien durch die kanonischen. Derselbe hatte nämlich der Gemeinde von Rhossos in Kilikien, wie man aus seinem Schreiben sieht, den kirchlichen Gebrauch, die Vorlesung des Petrus-Evangelium anfangs noch gestattet, bis er den Vorschub, welchen dieses Evangelium der doketischen Häresie leistete, in Erfahrung brachte[2]). Aber eben dieser Fall zeigt uns recht deutlich, wie die Einführung des neutestamentlichen Schrift-Kanons überhaupt zu Stande gekommen sein wird. Die Kirchen-Aeltesten, von welchen Papias die apostolische Ueberlieferung schöpfte, begegnen uns jetzt be-

---

1) Ad Autol. II, c. 22 p. 100: *ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι (πνευματόφοροι?), ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει* (Ev. Joh. 1, 1), III, c. 12 p. 124 sq.: *ἀκόλουθα εὑρίσκεται καὶ τὰ τῶν προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων ἔχειν, διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι.*

2) Bei Eusebius KG. VI, 12, 3 f.: *ἐγὼ γὰρ γενόμενος παρ' ὑμῖν ὑπενόουν τοὺς πάντας ὀρθῇ πίστει προσφέρεσθαι, καὶ μὴ διελθὼν τὸ ὑπ' αὐτῶν προφερόμενον ὀνόματι Πέτρου εὐαγγέλιον εἶπον· ὅτι εἰ τοῦτό ἐστι μόνον τὸ δοκοῦν ὑμῖν παρέχειν μικροψυχίαν, ἀναγινωσκέσθω.* Späterhin will Serapion das Petrus-Evangelium gelesen haben *καὶ εὑρεῖν τὰ μὲν πλείονα τοῦ ὀρθοῦ λόγου τοῦ σωτῆρος, τινὰ δὲ προσδιεσταλμένα, ἃ καὶ ὑπετάξαμεν ὑμῖν.*

stimmter als die Bischöfe, welche nun mit monarchischer Gewalt an die Spitze der Gemeinden traten und namentlich den kirchlichen Gebrauch der heiligen Schriften überwachten. Die katholischen Bischöfe wurden die Väter und Hüter des neuen Kanons heiliger Schriften, deren Grundbegriff eben das Gesammt-Apostolische war. Die katholische Gesammt-Kirche, welche sich durch die Bischöfe als Nachfolger der Apostel im Besitze der ächten apostolischen Lehre glaubte, wollte diese Lehre auch in schriftlicher Ueberlieferung besitzen[1]). Daher das Neue Testament als eine Sammlung der Schriften von Aposteln und apostolischen Männern. Nur solche Protestanten, welche thatsächlich zu dem katholischen Grundsatz der Auctorität und ihrer Tradition abgefallen sind, können freilich diesen Schrift-Kanon des altkatholischen Episkopats von vorn herein für untrüglich halten und die Inspiration der heiligen Schrift des Neuen Test. auf eine Inspiration der altkatholischen Kirche stützen. Von einer Inspiration dieser Art lehrt aber noch die weitere Geschichte des christlichen Bibel-Kanons gerade das Gegentheil. Die Abgrenzung des Kanonischen und des Apokryphischen hat bei dem Neuen Test. weit mehr, als bei dem Alten, geschwankt.

---

1) Vgl. Irenäus adv. haer. III, 1, 1: Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futuram. Tertullian de praescriptt. haeret. c. 36: Age iam, qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae Apostolorum suis locis praesidentur, apud quas authenticae litterae eorum recitantur, sonantes vocem, repraesentantes faciem.

2) Der Neutestamentliche Schrift-Kanon der altkatholischen Kirche.

I. Beginnen wir mit dem Abendlande, so kommt unter den katholischen Kirchenlehrern zunächst Irenäus von Lugdunum (gest. um 200 u. Z.) in Betracht. Derselbe bietet in Hinsicht des Neuen Test. schon den klassischen Ausdruck der altkatholischen Schrift-Ansicht dar. In den Vordergrund treten bei ihm die Evangelien. Irenäus theilt nicht bloss die bereits ausgebildete kirchliche Ueberlieferung über den Ursprung derselben mit[1]), sondern drückt auch schon die harmonistische Grundansicht der Kirche sehr bezeichnend aus, indem er die kanonische Vierzahl der Evangelien auf ein einziges, aber viergestaltiges Evangelium zurückführt[2]). So bestimmt sich

---

1) Adv. haer. III, 1, 1 (griechisch bei Eusebius KG. V, 8, 2—4): *Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν· μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον* (d. h. Lebens-Ausgang, vgl. 2 Petr. 1, 15, Luc. 9, 31, Weish. Sal. 3, 2, Herakleon bei Clemens v. Alex. Strom. IV, c. 9, §. 73 p. 595 *καὶ ἐξῆλθον* vom Tode, Constitutt. apost. II, 13. V, 6. VI, 30) *Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε, καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο· ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών* (Joh. 13, 23 f. 21, 20), *καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.*

2) Adv. haer. III, 11, 8: Neque autem plura numero quam haec sunt, neque rursus pauciora capit esse evangelia, *ἐπειδὴ — τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου, ἐν ᾧ ἐσμέν, εἰσὶ καὶ τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα, κατέσπαρται δὲ ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς, στύλος δὲ καὶ στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον καὶ πνεῦμα ζωῆς· εἰκότως τέσσαρας ἔχειν αὐτὴν στύλους πανταχόθεν πνέοντας τὴν ἀφθαρ-*

nun aber auch die heilige Tetraktys der Evangelien bei Irenäus schon abschliesst, so kann dieser Kirchenvater doch nicht umhin, bei dem vierten und letzten Evangelium einen Widerspruch zu erwähnen, welchen die Geltung desselben zu seiner Zeit noch nicht überwunden hatte[1]). Das Johannes-Evangelium vermag er, bei aller Geneigtheit, doch thatsächlich nicht als eine allgemein anerkannte Schrift darzustellen. An das viergestaltige Evangelium schliesst sich bei Irenäus, wenngleich ohne ausdrückliche Aufzählung, zunächst die Apostelgeschichte an, dann die Sammlung der Paulus-Briefe, unter welchen wir schon die Hirten-Briefe, aber noch nicht den Hebräer-Brief anerkannt finden[2]). Ausserdem hat Irenäus 1. 2. Jo-

---

σίαν καὶ ἀναζωπυροῦντας τοὺς ἀνθρώπους· ἐξ ὧν φανερόν, ὅτι ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης λόγος, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ καὶ συνέχων τὰ πάντα, φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον. Hiermit ist die altkirchliche Ansicht von den Evangelien und ihrer Harmonie für alle Folgezeit ausgesprochen. Es blieb nur noch die Feststellung der Vertheilung jener 4 Cherubim-Gestalten an die einzelnen Evangelisten übrig. Irenäus giebt noch dem Marcus die Gestalt des geflügelten Adlers, dem Johannes die des Löwen, was Böhringer a. a. O. S. 402 verkennt. Erst Hieronymus Comm. in Matth. prooem. bietet die entsprechendere Vertheilung der Menschen-Gestalt an Matthäus, der Löwen-Gestalt an Marcus, der Stier-Gestalt an Lucas, der Adler-Gestalt an Johannes dar.

1) Adv. haer. III, 11, 9: Alii vero, ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum, infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia.

2) Die Berührung des Irenäus (adv. haer. II, 30, 9. III, 6, 5) mit Hebr. 1, 3. 2, 15 ist schon an sich wenig beweisend (eher V, 5, 1

hannis, 1 Petri und die Apokalypse des Johannes anerkannt, dagegen den Brief des Jakobus, 2 Petri, 3 Johannis und den Brief des Judas, wie es scheint, weder gekannt noch anerkannt[1]). Wohl aber finden wir den Hirten des Hermas bei Irenäus ausdrücklich als *γραφή* angeführt[2]), ausserdem noch einen merklichen Einfluss mündlicher Ueberlieferung über das Leben Jesu[3]). Auch bei Ter-

---

vgl. Hebr. 11, 5). Freilich führt Eusebius KG. V, 26 von Irenäus an ein *βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων, ἐν ᾧ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς καὶ τῆς λεγομένης Σοφίας Σολομῶντος μνημονεύει, ῥητά τινα ἐξ αὐτῶν παραθέμενος.* Aber Stephanos Gobaros (bei Photius Bibl. cod. 232) sagt ausdrücklich über Irenäus und seinen Schüler Hippolytus: *ὅτι Ἱππόλυτος καὶ Εἰρηναῖος τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν Παύλου οὐκ ἐκείνου εἶναί φασιν.* Ueber Hippolytus vgl. auch Photius Bibl. cod. 121. Auch Cajus von Rom aus dem Anfange des 3. Jahrhunderts hat in seinem Dialog mit dem Montanisten Proklos nur 13 Paulus-Briefe anerkannt, wie Eusebius KG. VI, 20, 3 sagt, *τὴν πρὸς Ἑβραίους μὴ συναριθμήσας ταῖς λοιπαῖς· ἐπεὶ καὶ εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν οὐ νομίζεται τοῦ ἀποστόλου τυγχάνειν.* Dazu vgl. Photius Bibl. cod. 48. Es fragt sich, ob die *περὶ τὸ συντάττειν καινὰς γραφὰς προπέτεια*, welche Cajus gleich vorher den Montanisten vorwirft, nicht auch dem Hebräer-Briefe gilt, was Wieseler (Untersuchung über den Hebräerbrief, erste Hälfte, Kiel 1861, S. 29) gern abwehren möchte.

1) Vgl. Volkmar's Anhang zu Credner's Gesch. des NTlichen Kanon S. 374 f. Das Stillschweigen über 3. Johannis lässt sich allenfalls noch aus der Kürze dieses Briefs erklären.

2) Adv. haer. IV, 20, 2: *καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα* (Herm. Mand. 1). Der Hirt des Hermas konnte bei dem Kanon des Neuen Test. desshalb in Frage kommen, weil er, wenn auch von keinem Apostel, doch von einem apostolischen Manne (Röm. 16, 14) herrühren soll. Daher möchte ich nicht mit Credner (a. a. O. S. 83) sagen, dass der Hirt des Hermas in die Sammlung der apostolischen Schriften gar nicht kommen konnte, weil sein Verfasser kein Apostel war.

3) Adv. haer. II, 22, 5 in der merkwürdigen Angabe, dass Jesus nach seiner Taufe im 30. Lebensjahre erst in der senior aetas

aus dem Griechischen[1]) und versuche, das Lateinische nebst der griechischen Urschrift herzustellen[2]).

(S. anliegende Beilage.)

---

1) Z. 2 librum aus falscher Uebersetzung von *βιβλίον* (Accus. statt Nominativ), Z. 4 das ganz unlateinische ut iuris studiosum, Z. 5 secundum, Z. 12. 13 alterutrum nobis, Z. 26 preclarum quod futurum est aus Missverständniss von *ἔνδοξον γενήσεσθαι*, Z. 65 quae (Neutrum plur.) — recipi non potest, Z. 78 se publicare für *δημοσιεύεσθαι*. Auch Spaniam Z. 66. 67 ist die griechische Form, vgl. Röm. 15, 24. 28, Casaubonus ad Athenaeum p. 574 (die lateinische Form *Ἱσπανίαν* 1 Makk. 8, 3). Für die lateinische Ursprünglichkeit darf man sich nicht auf das zufällige Wortspiel Z. 67 fel enim cum melle, oder gar auf Z. 36 sub praesentia eius berufen, da wir ja gleich vorher Z. 35 aus sub uno libro die eigenthümliche Sprachweise des Uebersetzers erkennen. Auch Z. 40 quae, quo loco, vel qua ex causa, worauf sich eine Anzeige des Credner'schen Werks in der Prot. Kchztg. 1861, Nr. 33 gegen die meinige (in dem Literar. Centralblatt 1861, Nr. 13) beruft, beweist gar nichts gegen eine griechische Urschrift, in deren Annahme ich mit Hug (Einleitung in das Neue Test. I, S. 103 f.), Bunsen u. A. übereinstimme.

2) Nach der ersten Ausgabe von L. A. Muratori, Antiquitates medii aevi T. III, Mediolani 1740 p. 851 sq. ist eine genauere Vergleichung der Handschrift angestellt von F. Wieseler, veröffentlicht von K. Wieseler (der Kanon des Neuen Test. von Muratori, von Neuem verglichen und im Zusammenhange erörtert, theol. Stud. u. Krit. 1847, IV, S. 815 f.) und genauer von Credner (a. a. O. S. 146 f.), aber immer noch berichtigt von M. Hertz (bei Bunsen, Christianity and mankind, their beginnings and prospects Vol. V, oder Analecta ante-Nicaena Vol. I, London 1854 p. 137 f.), mitgetheilt von Volkmar (über eine neue Collation des Muratorischen Fragmentes, theol. Literaturblatt 1859 Nr. 39). Die Berichtigungen von Hertz habe ich, ohne auf geringere Ausstellungen Volkmar's Rücksicht zu nehmen, gleich in den Credner'schen Text aufgenommen. — Für die sachliche Erklärung ist noch zu vergleichen Credner, Zur Geschichte des Kanons, Halle 1847, S. 69 f., Jan. van Gilse (Disputatio de antiquissimo librorum sacrorum novi foederis catalogo, qui vulgo fragmentum Muratorii appellatur, Amstelo-

Die Handschrift.

* quibus tamén interfuit et ita posuit
tertio evangelii librum secundo lucan
lucas iste medicus post ascensum *Xρι*
cum eo paulus quasi ut iuris studiosum
secundum adsumsisset numeni suo
ex opinione concriset dn̄m tamen nec ipse
vidit in carne et idē prout asequi potuit
ita et ad nativitate johannis incipet dicere
quarti evangeliorum johannis ex decipolis
cohortantibus condescipulis et e͞ps suis
dixit conjejunate mihi odie triduo et quid
cuique fuerit revelatum alterutrum
nobis enarremus eadem nocte reve
latum andreae ex apostolis ut recognis
centibus cuntis johannis suo nomine
cuncta discriberet et ideo licet varia sin
gulis evangeliorum libris principia
doceantur nihil tamen differt creden
tium fidei cum uno ac principali spū de
clarata sint in omnibus omnia de nativi
tate de passione de resurrectione
de conversatione cum decipulis suis
ac de gemino ejus adventu .....
primo in humilitate dispectus quod fo..
secundum potestate regali pre
clarum quod foturum est· quid ergo
mirum si johannes tam constanter
sincula etiam in epistulis suis proferam
dicens in semetipsu quae vidimus oculis
nostris et auribus audivimus et manus
nostrae palpaverunt haec scripsims
p.2. sic enim non solum visurem sed BJS & auditorem sed et
scriptorem omnium mirabilium D͞ns per ordi
nem profetetur acta autem omnium apostolorum
sub uno libro scribta sunt lucas optime theofi
le conprindit quia sub praesentia ejus singula
gerebantur sicuti et semote passionem petri
evidenter declarat sed et profectionem pauli ad ur
be ad spaniam proficescentis epistulae autem
pauli quae a quo loco vel qua ex causa directe
sint volentibus intellegere ipse declarant
primum omnium corintheis scysme heresis in
terdicens deinceps callaetis circumcisione

Die lateinische Herstellung.

... quibus tamen interfuit, et ita posuit.

Tertio evangelii librum secundum Lucam. Lucas iste medicus post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut iuris studiosum secundum adsumsisset, nomine suo ex opinione conscripsit. Dominum tamen nec ipse vidit in carne, et idem prout assequi potuit, ita et a nativitate Johannis incepit dicere.

Quartum evangeliorum (secundum Johannem). Johannes ex discipulis cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: Conieiunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. eadem nocte revelatum Andreae ex Apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret. et ideo licet varia singulis evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia de nativitate, de passione, de resurrectione, de conversatione cum discipulis suis. ac de gemino eius adventu (declaratum est?) primo in humilitate dispectus quod fuit, secundum potestate regali praeclarum quod futurum est. quid ergo mirum, si Johannes tam constanter singula etiam in epistolis suis proferat, dicens in semet ipsum: Quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus, et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus? sic enim non solum visorem se, sed et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur.

Acta autem omnium Apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophilo comprehendit, quia sub praesentia eius singula gerebantur, sicuti et semote passionem Petri evidenter declarat, sed et profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis.

Epistolae autem Pauli quae, a quo loco vel qua ex causa directae sint volentibus intellegere ipsae declarant. primum omnium Corinthiis schisma haeresis interdicens, deinceps Galatis circumcisionem,

Die griechische Herstellung.

I. *... οἷς δὲ παρῆν, καὶ οὕτως τέθειται.*

II. *Τρίτον εὐαγγελίου βιβλίον κατὰ Λουκᾶν. Λουκᾶς ἐκεῖνος ὁ ἰατρὸς* (Kol. 4, 14) *μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀνάληψιν, ἐπεὶ αὐτὸν ὁ Παῦλος ὡς τοῦ δικαίου ζηλωτὴν ἀκολουθοῦντα προσέλαβεν, ἰδίῳ ὀνόματι, καθὼς ἔδοξε* (Luc. 1, 3), *συνέγραψεν· τὸν δὲ κύριον οὐδὲ αὐτὸς εἶδεν ἐν σαρκί· καὶ αὐτός, καθὼς παρακολουθεῖν* (Luc. 1, 3) *ἐδύνατο, οὕτως καὶ ἀπὸ τῆς Ἰωάννου γενέσεως ἤρξατο λέγειν.*

Τέταρτον εὐαγγελίων βιβλίον [*κατὰ Ἰωάννην*]. *Ἰωάννης ὁ ἐκ τῶν μαθητῶν, προτρεπόντων τῶν συμμαθητῶν καὶ συνεπισκόπων αὐτοῦ, εἶπε· Συννηστεύετέ μοι νῦν τρεῖς ἡμέρας, καὶ ὃ ἂν ἑκάστῳ ἀποκαλυφθῇ, ἀλλήλοις ἡμῖν διηγώμεθα. τῇ αὐτῇ νυκτὶ ἀπεκαλύφθη Ἀνδρέᾳ τῷ ἐκ τῶν ἀποστόλων, ἵνα ἀναγνωριζόντων πάντων* (Joh. 21, 24. 25) *Ἰωάννης ἰδίῳ ὀνόματι τὰ ὅλα ἀναγράψῃ* (-άψαι) *καὶ διὰ τοῦτο, εἰ καὶ διάφοροι ἑκάστοις τοῖς εὐαγγελίων βιβλίοις ἀρχαὶ διδάσκονται, οὐδὲν μέντοι διαφέρει τῇ τῶν πιστευόντων πίστει, ὅτι ἑνὶ καὶ ἡγεμονικῷ πνεύματι δεδήλωται ἐν πᾶσι πάντα περί τε τῆς γενέσεως καὶ τοῦ πάθους καὶ τῆς ἀναστάσεως καὶ τῆς ἀναστροφῆς τῆς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. καὶ περὶ τῆς διπλῆς αὐτοῦ παρουσίας* [*δεδήλωται*], *πρῶτον μὲν ἐν ταπεινότητι καταφρονηθέντα γενέσθαι, ἔπειτα δὲ ἐν δυνάμει βασιλικῇ ἔνδοξον γενήσεσθαι. τί οὖν θαυμαστόν, εἰ Ἰωάννης οὕτως συμφώνως ἕκαστα καὶ ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ προφέρει λέγων εἰς ἑαυτὸν Ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκηκόαμεν, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, ταῦτα ἐγράψαμεν* (1 Joh. 1, 1 f.); *οὕτως γὰρ οὐ μόνον αὐτόπτην ἑαυτόν, ἀλλὰ καὶ ἀκροατήν, ἀλλὰ καὶ συγγραφέα πάντων τῶν τοῦ κυρίου θαυμασίων καθεξῆς* (*ἐν τάξει?*) *ὁμολογεῖ.*

III. *Τὰ δὲ ὑπὸ πάντων τῶν ἀποστόλων πραχθέντα ἐν ἑνὶ βιβλίῳ γέγραπται. Λουκᾶς τῷ κρατίστῳ Θεοφίλῳ συνετάξατο, ὅτι ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ ἕκαστα ἐπράχθη, καθὼς καὶ πόρρωθεν τὸ τοῦ Πέτρου πάθος σαφῶς δηλοῖ, ἀλλὰ καὶ τὴν τοῦ Παύλου ἀπὸ τῆς πόλεως εἰς Σπανίαν πόρευσιν.*

IV. *Αἱ δὲ τοῦ Παύλου ἐπιστολαὶ τίνες, πόθεν καὶ διὰ τίνα αἰτίαν ἐπέμφθησαν, τοῖς βουλομένοις γινώσκειν αὐταὶ δηλοῦσιν. πρῶτον πάντων τοῖς Κορινθίοις τὸ τῆς αἱρέσεως σχίσμα ἀπαγορεύων, ἔπειτα τοῖς Γαλάταις τὴν περιτομήν,*

Anmerkungen.

Z. 1 bezieht sich offenbar noch auf das Evangelium des Marcus, welcher, wie auch Lucas (Z. 6. 7), kein Augenzeuge des Herrn war, aber, wie schon Papias berichtet hatte, bei den Lehrvorträgen des Petrus zugegen war und aus denselben den Stoff seines Evangelium schöpfte.

Z. 4 quasi ut iuris studiosum übersetzt Nolte zurück *καθάπερ ὡς δικαίως φιλόπονον* (*σπουδαῖον*).

Z. 5 secundum. Routh und Nolte wollen secum herstellen. Die Uebersetzung aus dem Griechischen bliebe immer stehen, wenn man mit Wieseler (th. St. u. Kr. 1847 S. 819) übersetzen wollte: „als zweiten Rechtsbeflissenen;“ denn iuris studiosum würde dann wohl Uebersetzung von *παράκλητον*, advocatum sein.

Z. 17 hat F. Wieseler durch ein Versehen libris ausgelassen.

Z. 23 Hertz: spatium undecim fere litterarum vacuum.

Z. 24 Hertz: FU .. ? FO .. ?

Z. 32 BJS sed & auditorem. Das bis ist sicher kein „Fidimationszeichen der Abschreiber und Collatoren,“ wie Volkmar (theol. Lit.-Bl. a. a. O. S. 885) meint, sondern Correctur und weist hin auf ein vorgefundenes se sed et.

Z. 37—39. Ganz verfehlt ist es, hier mit Wieseler ein omittit anzuhängen, oder mit Volkmar ein non hinzuzufügen. In dem scheinbar abgebrochenen Schlusse der Apostelgeschichte findet unser Verzeichniss die Andeutung des dem Paulus mit Petrus gemeinsamen Märtyrertodes und seiner vorhergehenden Reise nach Spanien. Auch Z. 46. 47 dürfen wir necesse nicht mit Volkmar in non necesse umändern.

Die Handschrift.

romanis autem ordine scripturarum sed et
principium earum esse christum intimans ....
prolexius scripsit de quibus sincolis neces
se est ad nobis desputari cum ipse beatus
apostolus paulus sequens prodecessoris (-uris?) sui
johannis ordinem nonnisi nomenatim semptē
ecclesiis scribat ordine tali acorenthios
prima ad efesius seconda ad philippinses ter
tia ad colosensis quarta ad calatas quin
ta ad tensaolenecinsis sexta ad romanS
septima verum corenthiis et thesaolecen
sibus licet pro correbtione iteretur una
tamen per omnem orbem terrae ecclesia
deffusa esse denoscitur et johannis (nominatio) enim in a
pocalebsy licet sebtem eccleseis scribat
tamen omnibus dicit verum ad filemonem una
et attitū una et ad tymotheum duas pro affec
to et dilectione in honore tamen eclesiae ca
tholice in ordinatione eclesiastice .....
p.3. desceplinae scificate sunt fertur etiam ad
laudecenses alia ad alexandrinos pauli no
mine fincte ad hereʳᵉsem marcionis et alia plu
ra quae in catholicam eclesiam recepi non
potest fel enim cum melle misceri non con
cruit epistola sane iude et superscrictio
johannis duas in catholica habentur et sa
pientia ab amicis salomonis in honorem ipsius
scripta apocalapse etiam johanis et pe
tri tantum recipimus quam quidam ex nos
tris legi in eclesia nolunt pastorem vero
nuperrime temporibus nostris in urbe
roma herma conscripsit sedente cathe
tra urbis romae eclesiae pio epṣ. fratre
ejus et ideo legi eum quidē oportet se pu
plicarevero in ecclesia populo neque inter
profe≡tas completum numero neque
inter apostolos in finem temporum potest
arsinoi autem seu valentini vel M≡tia≡≡s
nihil in totum recipemus qui etiam novum
psalmorum librum marcioni conscripse
runt una cum basilide assianum catafry
cum constitutorem

Die lateinische Herstellung.

Romanis autem ordinem scripturarum, sed et principium earum esse Christum intimans (Paulus) prolixius scripsit, de quibus singulis necesse est a nobis disputari, cum ipse beatus Apostolus Paulus sequens praedecessoris sui Johannis ordinem nonnisi nominatim septem ecclesiis scribat ordine tali: ad Corinthios prima, ad Ephesios secunda, ad Philippenses tertia, ad Colossenses quarta, ad Galatas quinta, ad Thessalonicenses sexta, ad Romanos septima, verum Corinthiis et Thessalonicensibus licet pro correptione iteretur, una tamen per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse dinoscitur. et Johannes enim in Apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit. verum ad Philemonem una et ad Titum una et ad Timotheum duae pro affectu et dilectione (scriptae?), in honorem tamen ecclesiae catholicae in ordinatione ecclesiasticae (nostrae?) disciplinae sanctificatae sunt. fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis, et alia plura quae in catholicam ecclesiam recipi non potest. fel enim cum melle misceri non congruit. Epistola sane Judae et superscripti Johannis duae in catholica (ecclesia?) habentur, ut Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta.

Apocalypses etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius, et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completo numero neque inter Apostolos in finem temporum potest.

Arsinoi (Marcionis?) autem seu Valentini vel Mitiadis nihil in totum recipimus. quin etiam novum Psalmorum librum Marciani (Marcionitae?) conscripserunt. una cum Basilide Assianum Cataphrygum constitutorem (reiicimus?).

Die griechische Herstellung.

τοῖς δὲ Ῥωμαίοις τὴν τῶν γραφῶν τάξιν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀρχὴν αὐτῶν εἶναι τὸν Χριστὸν αἰνιττόμενος (Παῦλος) μακρότερον γράφει, περὶ ὧν ἑκάστων ἀναγκαῖόν ἐστιν ὑφ' ἡμῶν συζητεῖσθαι, ἐπεὶ αὐτὸς ὁ μακάριος Παῦλος, τῇ τοῦ προδρόμου αὐτοῦ Ἰωάννου τάξει ἀκολουθῶν μόναις ὀνομαστὶ ἑπτὰ ἐκκλησίαις γράφει τάξει τοιαύτῃ· πρὸς Κορινθίους πρώτη, πρὸς Ἐφεσίους δευτέρα, πρὸς Φιλιππησίους τρίτη, πρὸς Κολοσσαεῖς τετάρτη, πρὸς Γαλάτας πέμπτη, πρὸς Θεσσαλονικεῖς ἕκτη, πρὸς Ῥωμαίους ἑβδόμη. ἀλλὰ Κορινθίοις καὶ Θεσσαλονικεῦσιν εἰ καὶ διὰ νουθεσίαν δευτεροῦται, μία ὅμως διὰ πάσης τῆς οἰκουμένης ἐκκλησία διεσπαρμένη διαγινώσκεται. καὶ γὰρ Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει ἑπτὰ ἐκκλησίαις γράφων, ὅμως πᾶσι (πάσαις?) λέγει. ἀλλὰ πρὸς Φιλήμονα μία καὶ πρὸς Τίτον μία καὶ πρὸς Τιμόθεον δύο δι' εὔνοιαν καὶ ἀγάπην (γραφεῖσαι?) εἰς τιμὴν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τῇ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ (ἡμῶν?) κανόνος τάξει ἡγιασμέναι εἰσίν. φέρεται δὲ καὶ πρὸς Λαοδικέας, ἑτέρα πρὸς Ἀλεξανδρεῖς, Παύλου ὀνόματι πλασθεῖσαι πρὸς αἵρεσιν Μαρκίωνος, καὶ ἄλλα πολλά, ἃ εἰς τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν ἀποδέχεσθαι οὐκ ἔξεστιν· χολὴν γὰρ μετὰ μέλιτος συμμίγνυσθαι οὐ συμφέρει. Ἰούδα δὴ ἐπιστολὴ καὶ τοῦ προγεγραμμένου Ἰωάννου δύο ἐν τῇ καθολικῇ (ἐκκλησίᾳ?) κατέχονται, ὡς ἡ Σοφία ἡ ὑπὸ τῶν Σολομῶνος ἑταίρων εἰς τιμὴν αὐτοῦ γεγραμμένη (Sprüchwört. Sal. 25, 1).

V. *Ἀποκαλύψεις δὲ Ἰωάννου καὶ Πέτρου μόνον ἀποδεχόμεθα, ἣν τινες τῶν ἡμετέρων ἀναγινώσκεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ οὐ θέλουσιν. τὸν Ποιμένα δὲ νεωστὶ τοῖς ἡμετέροις χρόνοις ἐν τῇ πόλει Ῥώμῃ Ἑρμᾶς συνέγραψεν, καθημένου ἐν τῇ τῆς πόλεως Ῥώμης ἐκκλησίας καθέδρᾳ Πίου ἐπισκόπου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ· καὶ διὰ τοῦτο ἀναγινώσκεσθαι μὲν δεῖ, δημοσιεύεσθαι δὲ ἐν ἐκκλησίᾳ τῷ λαῷ οὔτε ἐν προφήταις, πληρωθέντος τοῦ ἀριθμοῦ, οὔτε ἐν ἀποστόλοις εἰς τὸ τέλος τῶν χρόνων ἔξεστιν.*

VI. *Ἀρσινόου (Μαρκίωνος?) δὲ καὶ Οὐαλεντίνου ἢ Μιλτιάδου οὐδὲν ὅλως ἀποδεχόμεθα· καὶ μὴν νέον ψαλμῶν βιβλίον οἱ Μαρκιανοὶ (Μαρκιωνισταί?) συνέγραψαν. ἅμα Βασιλείδῃ τῶν Ἀσιανῶν Καταφρυγῶν ἀρχηγόν .....*

Anmerkungen.

Z. 45 nach F. Wieseler eine Lücke von ungefähr 5 Buchstaben, nach Hertz von etwa IV. Volkmar ergänzt aliis (theol. Ltbl. S. 889). Ich ergänze mit K. Wieseler Paulus.

Z. 57 gehört nominatio nur einem Abschreiber, nicht dem Texte an.

Z. 60 (wie Z. 69) ist duas das falsch aufgelöste Zahlzeichen, nicht etwa ein Stück von lingua volgata (Volkmar a. a. O. S. 346).

Z. 61 will Nolte in honore auf *ἐν τιμῇ*, *ἔντιμοι* zurückführen.

Z. 62 nach Hertz in fine lineae sex fere litterarum spatium vacuum relictum. Die ecclesiastica disciplina wird kaum anders als durch *ἐκκλησιαστικὸς κανών* übersetzt werden können, da Böttticher's Uebersetzung durch *ἐκκλησιαστικὴ ἀγωγή* (Nolte: *πολιτεία, ἀγωγή, κατάστασις, σύνταξις*) ganz aus der Kirchensprache herausfällt.

Z. 73 will Ewald (Jahrb. d. bibl. Wiss. V, 185, Joh. Schriften II, S. 379) volunt ohne Grund in nolunt ändern.

Z. 78—80 ist es wohl zu beachten, dass die Apostoli ebenso den zweiten Theil des Neutestamentlichen, wie die Prophetae den zweiten Theil des Alttestamentlichen Kanons ausmachen.

Z. 79 profe≡tas. Hertz: s. in litura.

Z. 80 nach Hertz in fine lineae sex fere litterarum spatium vacuum.

Z. 81 M≡tia≡≡s. Hertz: fere ex Motiaece(s) correctum Mitiadis.

Z. 82. 83 haben Credner und Volkmar richtig quin hergestellt. Dagegen möchte für Marcioni am Ende nicht Marciani, sondern Marcionitae zu lesen sein. Das vorhergehende Arsinoi Z. 81 scheint aus Marcionis entstanden zu sein.

Das Verzeichniss beginnt mit der Vierzahl der kirchlichen Evangelien. Das Wenige, was noch über das Marcus-Evangelium erhalten ist, lässt vermuthen, dass über die beiden ersten Evangelien nur die sonst gangbare Ueberlieferung mitgetheilt war. Auch bei Lucas wird sein Verhältniss zu Paulus nachdrücklich hervorgehoben. Das vierte Evangelium wird hier gewissermassen als ein gesammt-apostolisches dargestellt. Seiner Abfassung durch Johannes[1]) geht eine Aufforderung der Mit-Apostel und Mit-Bischöfe vorher[2]), und wenn Johannes auch in seinem eigenen Namen schreibt, so sind doch auch die übrigen Apostel und Bischöfe nicht unbetheiligt, wie ihre ausdrückliche Anerkennung am Schluss (Joh. 21, 24. 25) beweisen soll. Die Verschiedenheit der einzelnen Evangelien soll sich eigentlich bei diesem Evangelium zu jener höhern Harmonie aufheben, welche wir bereits aus Irenäus kennen. Und wie wenn auch unser Verzeichniss bei diesem Evangelium jene Nicht-Anerken-

---

dami 1852), Paul Böttticher (Versuch einer Herstellung des Canon Muratorianus in Rudelbach's und Guericke's Zeitschrift für die gesammte lutherische Theol. u. Kirche 1854 I, S. 127 f. (ein Versuch der Rückübersetzung in das Griechische), Nolte (über das s. g. Muratorische Fragment kanonischer und nicht kanonischer Bücher, Tüb. theol. Quartalschrift 1860 II, S. 193 f., auch ein Versuch, die griechische Urschrift herzustellen).

1) Nicht, wie Credner a. a. O. S. 158 f. wollte, durch einen Nicht-Apostel Johannes, wogegen schon Volkmar streitet.

2) Eine ähnliche Aufforderung kennt auch der alexandrinische Clemens in den Hypotyposen bei Eusebius KG. VI, 14, 7: *τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.* Dazu vgl. Eusebius selbst KG. III, 24, 11.

nung vor Augen gehabt haben sollte, welche Irenäus ausdrücklich erwähnen muss, zieht es, um dasselbe als das Werk eines Augenzeugen zu beglaubigen, aus den Briefen des Johannes den Eingang des ersten herbei[1]). An der Spitze des Apostolikon steht sodann die Apostelgeschichte des Lucas, welcher der römische Verfasser, auch das Martyrium des Petrus und die Reise des Petrus nach Spanien abzulauschen vermag. Die 13 Briefe des Paulus werden, da sie an 7 Gemeinden gerichtet sind, auf den Vorgang der 7 Sendschreiben in der Apokalypse des Johannes zurückgeführt. Ausserdem erkennt das Verzeichniss aber auch 4 Paulus-Briefe an Einzelne (Philemon, Titus, Timotheus) an. Dagegen weist es schon hier als marcionitische Erdichtungen den Brief an die Laodicener, d. h. den Ephesier-Brief in dem Kanon Marcion's; und den „Brief an die Alexandriner," womit nur der Hebräer-Brief gemeint sein kann[2]), gänzlich ab. In der Reihe der anerkannten Schriften folgen nun der Brief des Judas und zwei Johannes-Briefe, d. h. wohl 2. 3 Johannis[3]), doch nur so, dass, wie die Vergleichung von Sprichw. Sal. 25, 1 zeigt, die unmittelbar apostolische Abfassung dahingestellt wird[4]). Nach den Evangelien und

---

1) Auch dieser Zug spricht für einen Gegensatz gegen die ebionisirenden Monarchianer, welchen besonders das Johannes-Evangelium im Wege stand.

2) Das ist bereis von Semler, Eichhorn, Hug, Schleiermacher, Guericke, Wieseler (theol. Stud. u. Krit. 1847, S. 840; 1857, S. 97 f.), Credner, Volkmar u. A. anerkannt worden.

3) Denn 1 Johannis war schon bei den Evangelien ausdrücklich angeführt und ohne Bedenken anerkannt worden.

4) Die Berichtigung von et in ut und die Beziehung der Weisheit auf die Sprichwörter Salomo's hat Credner (Zur Gesch. des

dem Apostolikon folgen drittens die Apokalypsen, nämlich des Johannes und des Petrus. Nur bei der letztern wird die theilweise Ausschliessung von dem öffentlichen Gemeinde-Gebrauche erwähnt. Allein auch der Hirt des Hermas, welcher erst ein spätes Erzeugniss der nachapostolischen Zeit sein soll, ohne Anspruch auf öffentlichen Gemeinde-Gebrauch, erscheint hier immer noch als ein Apokryphon der bessern Art, dessen Lesung empfohlen wird, und wird wohl unterschieden von den schliesslich erwähnten Schriften der Häretiker. Der Stand des neutestamentlichen Kanons, welcher aus diesem merkwürdigen Verzeichnisse hervorgeht, ist also folgender: Die kirchliche Vierzahl der Evangelien war, wenn auch nicht ohne allen Widerspruch bei dem vierten, schon verbunden mit einem Apostolikon, bestehend aus der Apostelgeschichte, den 13 Paulus-Briefen, dem 1 Johannes-Briefe nebst einem Anhange der noch minder geschätzten Briefe des Judas und 2. 3 Johannis, endlich mit einem corpus apocalypticum der Apokalypsen des Johannes und des Petrus, für den Privat-Gebrauch auch des Hirten des Hermas. Wenn die Apokalypse des Petrus den Vorzug einer voll-kanonischen Schrift schon zu verlieren Gefahr läuft, der Hebräer-Brief noch durchaus verworfen wird, so ist die Siebenzahl katholischer Briefe, unter welchen die Briefe des Jakobus und des Petrus noch gänzlich fehlen[1]), erst in der Bildung begriffen.

Kanons S. 81. 89 f., Gesch. des NTlichen Kanon S. 157) mit Recht eingeführt.

1) Es war eine misslungene Vermuthung Wieseler's (a. a. O. S. 847 f.), dass der eine (erste) Petrus-Brief Z. 71. 72 gemeint sei. Und von selbst widerlegt sich die noch von Bleek (Einl. in das Neue Test. S. 643) vorgetragene Vermuthung, dass die Auslassung des

Auch die versus scripturarum sanctarum, welche, dem cod. Claromontanus angehängt, nach Credner (a. a. O. S. 175 f.) den Kanon der afrikanischen Kirche des 3. Jahrhunderts enthalten, bezeichnen, zum Unterschiede von den ächten Paulus-Briefen[1]) und nach der nun vollständigen Siebenzahl katholischer Briefe[2]), den Hebräer-Brief noch als Barnabae epistola und hängen an die Apokalypse des Johannes und die Apostelgeschichte noch den Pastor (Hermae), die Actus Pauli und die Revelatio Petri an. Und noch lange späterhin ist die Verwerfung des Hebräer-Briefs der Kirche des Abendlandes eigenthümlich geblieben[3]), während die Verwerfung der Johannes-Apokalypse erst bei dem anti-montanistischen Presbyter Cajus von Rom zu Anfang des 3. Jahrhunderts hervortritt[4]).

---

1. Petrus-Briefs nur in dem fragmentarischen Charakter des Verzeichnisses ihren Grund habe. Vollends aus der Luft gegriffen ist die Meinung, welche Bleek (a. a. O. S. 641) von Wieseler annimmt, dass die Vergleichung mit der Weisheit Salomo's Z. 69. 70 der Apokalypse des Johannes gelte. Was die Apokalypse des Petrus betrifft, so verweise ich auf m. Paschastreit S. 306 Anm. 2. Noch zur Zeit des Sozomenos war es in einigen palästinischen Gemeinden üblich, die Apokalypse des Petrus am Charfreitage vorzulesen.

1) Die Briefe an die Philipper und Thessalonicher fehlen wohl nur aus Versehen.

2) Die beiden Petrus-Briefe als Briefe ad Petrum.

3) Vgl. Eusebius KG. III, 3, 5 *ὅτι γε μὴν τινες ἠθετήκασι τὴν πρὸς Ἑβραίους πρὸς τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ὡς μὴ Παύλου οὖσαν αὐτὴν ἀντιλέγεσθαι φήσαντες.* VI, 20, 3 (s. o. S. 36 Anm. 2). Hieronymus Epi. ad Dardanum (Opp. ed. Martianay II, 608, Vallars. I, 971): Quodsi eam (epistolam ad Hebraeos) Latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas.

4) Nach Baur (theol. Jahrb. 1854 S. 157 f.), Credner (a. a. O. S. 268) und Volkmar (a. a. O. S. 164, früher in der Schrift über

II. Wenden wir uns zweitens zu dem Morgenlande, der Heimath des Christenthums selbst, so ist uns der Kanon der syrischen Kirche des 3. Jahrhunderts in der alten syrischen Uebersetzung, der s. g. Peschito, erhalten. Dieselbe enthält nach den vier Evangelien und der Apostelgeschichte 14 Paulus-Briefe, mit Einschluss des im Abendlande verworfenen Hebräer-Briefs, ferner den im Abendlande so spät bekannt gewordenen Brief des Jakobus, auch den 1. Brief des Petrus und den 1. Brief des Johannes, aber weder 2 Petri, 2. 3 Johannis, noch die im Abendlande fast einstimmig anerkannte Apokalypse. Es fragt sich jedoch, ob die Verwerfung der Johannes-Apokalypse in Syrien nicht erst im 3. Jahrhundert, und zwar gerade in Folge jener Abwendung von dem Chiliasmus, deren Hauptheerd die alexandrinische Theologie war,

---

Hippolytus u. s. w. Zürich 1855 S. 120 f.) würde Cajus freilich nur die Apokalypse des Petrus verworfen haben. Allein das natürliche Verständniss seiner Worte (bei Euseb. KG. III, 28, 2) lässt, wie ich in meiner Anzeige des Credner'schen Werks (Lit. Centralblatt 1861 Nr. 13 S. 207) erinnerte, nur an die Apokalypse des Johannes denken: *Ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος, ἐπεισάγει λέγων μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ, καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν, καὶ ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἑορτῆς θέλων πλανᾶν λέγει γίνεσθαι.* Alles dieses trifft so genau auf die Apokalypse des Johannes (21, 4 f.) zu, welche wir ohnehin als die eigentliche Quelle des Chiliasmus ansehen müssen, dass wir den Cajus für den ersten Vertreter jener Ansicht zu halten haben, welche die Apokalypse aus demselben Grunde dem häretischen Kerinth beilegte, vgl. Dionysius v. Alex. bei Euseb. KG. VII, 25, 2. 3, wo man auch (§. 15) die Mehrheit *ἀποκαλύψεις* von dem kanonischen Buche ausgesagt findet.

aufgekommen sein sollte. Der alexandrinische Clemens († nach 211 u. Z.) hat in seinen verloren gegangenen Hypotyposen, wie Eusebius sagt, die ganze testamentische Schrift mit Einschluss des Hebräer-Briefs, welchen er als Uebersetzung einer hebräischen Urschrift des Paulus ansah, auch Antilegomena, wie den Brief des Judas und die übrigen katholischen Briefe, ausserdem den Brief des Barnabas und die Apokalypse des Petrus erörtert[1]). Ohne Bedenken führt Clemens von Alexandrien auch sonst den Barnabas und den römischen Clemens wegen der nach ihnen genannten Briefe als Apostel an[2]), den

---

1) Eusebius KG. VI, 14, 1 f. sagt von Clemens: *ἐν δὲ ταῖς Ὑποτυπώσεσι, ξυνελόντι εἰπεῖν, πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται τὰς διηγήσεις, μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών, τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς, τήν τε Βαρνάβα καὶ τὴν Πέτρου λεγομένην ἀποκάλυψιν· καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναί φησι κτλ.* Auch Photius Bibl. cod. 109 bezeichnet die Hypotyposen als Auslegungen *τοῦ θείου Παύλου τῶν ἐπιστολῶν καὶ τῶν καθολικῶν.* Ebenso zählt Cassiodor div. lect. c. 8 alle dem Clemens bekannten katholischen Briefe auf: In epistolis autem canonicis Clemens, Alexandrinus presbyter, qui et Stromateus vocatur, i. e. in epistola S. Petri prima, S. Joannis prima et secunda, et Jacobi attico sermone declaravit. Gleichwohl will Volkmar a. a. O. S. 382 f. dem Clemens noch die Bekanntschaft mit dem Jakobus-Briefe, 2 Petri und 3 Johannis absprechen. Die *γραφή* bei Clemens v. Alex. Strom. III, c. 6 §. 49 p. 533: *Ὑπερηφάνοις ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν* braucht allerdings nicht aus Jak. 4, 6, sondern aus einem alttestamentlichen Apokryphon, oder noch besser aus 1 Petr. 5, 5 geschöpft zu sein.

2) Strom. II, c. 6 §. 31 p. 445: *εἰκότως οὖν ὁ ἀπόστολος Βαρνάβας* (c. 1) *Ἀφ' οὗ, φησίν, ἔλαβον μέρους κτλ.*, c. 7 §. 35 p. 447: *καὶ Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος* (c. 4) *Οὐαὶ οἱ συνετοὶ παρ' ἑαυτοῖς κτλ.* Strom. IV c. 17 § 107 p. 609 sq.: *Ναὶ μὴν ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ ὁ ἀπόστολος Κλήμης — λέγει κτλ.*

Hirten des Hermas als eine göttliche Offenbarung[1]). Ausserdem findet man bei Clemens noch angeführt die Evangelien nach den Hebräern[2]) und Aegyptiern[3]); und wenn Clemens dieselben auch bestimmt unterscheidet von den vier kirchlichen Evangelien[4]): so geräth doch die Grenzscheide des Kanonischen und des Apokryphischen anderswo bei ihm in's Schwanken[5]). Dieses Schwanken aufzuheben, die Grenzen des Kanonischen festzustellen, war ein Hauptbestreben des Origenes. Was kanonisch sei oder nicht, wollte Origenes († 254) nicht nach eigenem Ermessen oder nach der innern Beschaffenheit der einzelnen Schriften, sondern lediglich nach ihrer Verbreitung und Anerkennung bestimmen. Von ihm rührt die für die alte Kirche so bezeichnende Unterscheidung der gangbaren Schriften des Neuen Test. in *ὁμολογούμενα* und *ἀμφιβαλλόμενα* her. Aber aus der Art, wie Origenes diese Unterscheidung durchzuführen vermochte, sieht man

---

1) Strom. I c. 29 §. 181 p. 426: *Θείως τοίνυν ἡ δύναμις ἡ τῷ Ἑρμᾷ κατὰ ἀποκάλυψιν λαλοῦσα τὰ ὁράματά φησι καὶ τὰ ἀποκαλύμματα κτλ.* II, c. 1 §. 3 p. 430: *φησὶ γὰρ ἐν τῷ ὁράματι τῷ Ἑρμᾷ ἡ δύναμις ἡ φανεῖσα.* VI, c. 15 §. 131 p. 806.

2) Strom. II c. 9 §. 45 p. 453.

3) Strom. III c. 13 §. 92 p. 553. Weiteres s. bei Anger Synopsis evangeliorum etc. Index II p. XXXII. Vielleicht gehört hierher auch, was der alexandrinische Clemens Strom. V c. 10 §. 64 p. 684 anführt: *παρήγγειλεν ὁ κύριος ἔν τινι εὐαγγελίῳ· Μυστήριον ἐμοὶ καὶ υἱοῖς τοῦ οἴκου μου* (vgl. Matth. 13, 11).

4) Strom. III c. 13 §. 93 p. 553: *πρῶτον μὲν οὖν ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους.*

5) Das ausserkanonische Christus-Wort *Γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι* theilt Clemens v. Alex., immerhin in einer gewissen Verschmelzung mit 1 Thess. 5, 21, als Schrift-Wort mit Strom. I c. 28 §. 177 p. 425, vgl. m. krit. Untersuchungen u. s. w. S. 369.

nur die grosse Schwierigkeit, einen klaren und sichern Thatbestand festzustellen. Zwar bei den Evangelien konnte Origenes die kirchliche Vierzahl schon als eine widerspruchslose voraussetzen[1]), und die kanonische Geltung derselben wird dadurch noch nicht beeinträchtigt, dass Origenes auch ausserkanonische Evangelien kennt und gebraucht[2]). Ebenso unzweifelhaft erscheint bei ihm die Apostelgeschichte als die zweite Schrift des Lucas[3]). Aber unter den Paulus-Briefen fand Origenes doch schon in dem Hebräer-Briefe eine streitige Schrift, und bei seiner vermittelnden Ansicht über den nur mittelbar paulinischen Ursprung dieses Briefs giebt er keine andre Entscheidung, als dass derselbe da, wo er einmal in Geltung ist, auch beibehalten werden möge[4]). Ausserdem kennt

---

1) Tom. 1 in Matth. bei Euseb. KG. VI, 25, 4 f.: *ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεττάρων εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀναντίῤῥητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ κτλ.*

2) Namentlich das Hebräer-Evangelium Tom. in Joh. II c. 6 p. 63 sq.: *ἐὰν δὲ προσίηταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κτλ.*, vgl. Hom. in Jerem. XV c. 4 p. 224 sq. Tom. in Matth. XV c. 14 vet. interpr. Opp. III p. 671 sq.: Scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet alicui suscipere illud, non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis. Auch das Petrus-Evangelium erwähnt Origenes Tom. in Matth. X c. 17 p. 462.

3) Hom. in Epi. ad Hebr. bei Euseb. KG. VI, 25, 14: *Λουκᾶς ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς πράξεις.* Ausserdem erwähnt Origenes auch die Acta Pauli Tom. in Joh. XX c. 12 p. 322: *εἴ τῳ δὲ φίλον προσδέξασθαι τὸ ἐν ταῖς Παύλου πράξεσιν ἀναγεγραμμένον*, de princ. I, 2, 3: unde et recte mihi dictus videtur sermo ille qui in Actibus Pauli scriptus est etc.

4) Ebdas. bei Eusebius KG. VI. 25, 13: *εἴ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμείτω καὶ ἐπὶ τούτῳ· οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρος ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι.*

Origenes schon alle 7 katholischen Briefe, aber nur 1 Petri und 1 Johannis als unbezweifelt, wie auch die Apokalypse des Johannes bei ihm noch für unbestritten gilt [1]). So sehr nun aber auch Origenes darauf ausgeht, die Grenze des Kanonischen festzustellen, so ist er von diesem Ziele doch noch weit entfernt. In hohem Ansehen stehen bei ihm noch die Briefe des Barnabas und des römischen Clemens [2]), der Hirt des Hermas als eine sehr nützliche, wie er meint, von Gott eingegebene Schrift, deren kanonische Geltung immer noch in Frage kommen kann [3]).

---

1) In Joh. Tom. V, 3 bei Euseb. KG. VI, 25, 7—10. Ueber das Verhältniss des Origenes zu den katholischen Briefen vgl. Credner Gesch. des neutestamentlichen Kan. S. 189 und Volkmar ebendas. S. 388 f. Von Petrus sagt Origenes a. a. O.: *μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν, ἔστω δὲ καὶ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ*, von Johannes: *καταλέλοιπε καὶ ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων, ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας· πλὴν οὐκ εἰσὶ στίχων ἀμφότεραι ἑκατόν.* Ueber den Jakobus-Brief vgl. in Joh. Tom. XIX, 6, p. 306 *ὡς ἐν τῇ φερομένῃ Ἰακώβου ἐπιστολῇ* (2, 20) *ἀνέγνωμεν*, Tom. XX, c. 10, p. 318 *οὐ συγχωρηθὲν ἂν ὑπὸ τῶν παραδεχομένων τό· Πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστιν*, über den Brief des Judas Tom. XVII, 30, p. 814: *εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσοιτό τις ἐπιστολήν.* Diese Ausdrucksweise ist ganz entsprechend der Art, wie Origenes sich über das Hebräer-Evangelium äussert. Die unbedenkliche Anerkennung der 7 katholischen Briefe Hom. VII in Jos. 1, Opp. II, p. 412 wird wohl auf Rechnung des Uebersetzers Rufin kommen.

2) Vgl. meine apostol. Väter S. 44. 93.

3) Vgl. in epi. ad Rom. X, c. 31, p. 683: Puto autem, quod Hermas iste (Röm. 16, 14) sit scriptor libelli illius qui Pastor appellatur, quae scriptura valde mihi utilis videtur et ut puto divinitus inspirata. De princ. I, 3, 3 erscheint der Hirt des Hermas neben dem B. Henoch unter den scripturis, ebd. II, 1, 5 neben 2 Makk. in der scripturae auctoritas, freilich wie Origenes ebd. IV, 1, 11,

Das ist ja selbst bei dem antijudaistischen *Κήρυγμα Πέτρου* der Fall, über welches Origenes an einer Stelle noch gar keine Entscheidung geben will, *πότερόν ποτε γνήσιόν ἐστιν ἢ νόθον ἢ μικτόν* [1]), wogegen er es anderswo von dem Kanon bestimmt ausschliesst [2]). Nur von der Apokalypse des Petrus schweigt Origenes schon ganz. Wir bemerken hier also eine ganze Reihe von streitigen Schriften, insbesondre den Hebräer-Brief, welchem Origenes sehr günstig gesinnt ist, 5 katholische Briefe und den Hirten des Hermas. Und es konnte nicht bloss geschehen, dass streitige Schriften, wie die katholischen Briefe, späterhin noch zu allgemeiner Anerkennung gelangten, sondern es war auch der umgekehrte Fall möglich, dass ein Homologumenon, wie die Folgezeit lehrt, zu einem Antilegomenon werden konnte.

Wenn wir die von dem alexandrinischen Clemens noch erörterte Apokalypse des Petrus bei Origenes schon gar nicht mehr berücksichtigt finden, so schritt die Schule des Origenes vollends dazu fort, der Apokalypse des

---

p. 168 sagt, als ein *ὑπό τινων καταφρονούμενον βιβλίον.* Daher Hom. 8 in Num. Opp. II, p. 294: si cui tamen scriptura illa recipienda videtur, ähnlich Hom. 1 in Ps. XXXVII, Opp. II, p. 681 und in Matth. comm. ser. c. 53, Opp. III, p. 872, auch Tom. in Matth. XIV, c. 21, Opp. III, p. 644: *εἰ δὲ χρὴ τολμήσαντα καὶ ἀπό τινος φερομένης μὲν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ γραφῆς, οὐ παρὰ πᾶσι δὲ ὁμολογουμένης εἶναι θείας τὸ τοιοῦτον παραμυθήσασθαι.* Vgl. meine apostol. Väter S. 181, wo aber in der Stelle Hom. 35 in Luc. Opp. III, p. 973 das „si cui tamen placet huiusmodi scripturam recipere“ auf eine andre Schrift, als den Hirten des Hermas, geht.

1) In Joh. Tom. XIII, 17, p. 226.

2) De princ. praef. §. 8: quoniam ille liber inter libros ecclesiasticos non habetur; et ostendendum, quia neque Petri est scriptura neque alterius qui spiritu Dei fuerit inspiratus.

Johannes den apostolischen Ursprung steitig zu machen. Den Sturmlauf gegen dieses ursprünglich allgemein anerkannte Buch hatte im Gegensatze gegen die Montanisten und ihren Chiliasmus schon Cajus von Rom eröffnet [1]). Dionysius, ein Schüler des Origenes, welcher auf den Bischofsstuhl von Alexandrien gelangte, erfuhr nun auch bei den Chiliasten in Aegypten, welche er durch Ueberredung von ihrer Ansicht abzubringen suchte, die nachdrückliche Berufung auf die Apokalypse des Johannes [2]). Daher die vermittelnde Ansicht des origenistischen Bischofs über die steitig gewordene Apokalypse. Dionysius will dem Buche zwar weder den Werth einer *ἀποκάλυψις* noch die Abfassung durch einen Johannes absprechen, oder sie gar dem Häretiker Kerinth zuschreiben. Er will also das von Vielen hochgeschätzte Buch nicht verwerfen [3]), sondern gar als eine Schrift höherer Weisheit, welche über seine eigene Fassungskraft hinausgehe, anerkennen. Er glaubt dem Verfasser, welcher sich selbst Johannes nennt, und erklärt denselben für einen heiligen, göttlicher Eingebung gewürdigten Mann [4]). Aber für den Apostel dieses Namens, *οὗ τὸ εὐαγγέλιον τὸ*

---

1) S. o. S. 44, Anm. 4.

2) So der Bischof Nepos in seinem *ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν*, gegen welchen Dionysins *περὶ ἐπαγγελιῶν* schrieb, vgl. Euseb. KG. VII, 24.

3) Bei Euseb. KG. VII, 25, 4: *ἐγὼ δὲ ἀθετῆσαι μὲν οὐκ ἂν τολμήσαιμι τὸ βιβλίον, πολλῶν αὐτὸ διὰ σπουδῆς ἐχόντων ἀδελφῶν.*

4) Ebdas. §. 7: *καλεῖσθαι μὲν οὖν αὐτὸν Ἰωάννην, καὶ εἶναι τὴν γραφὴν Ἰωάννου ταύτην, οὐκ ἀντερῶ. ἁγίου μὲν γὰρ εἶναί τινος καὶ θεοπνεύστου συναινῶ*, vgl. §. 26: *τοῦτον δὲ ἀποκάλυψιν μὲν ἑωρακέναι καὶ γνῶσιν εἰληφέναι καὶ προφητείαν οὐκ ἀντερῶ.*

κατὰ Ἰωάννην καὶ ἡ ἐπιστόλὴ ἡ καθολική [1]), kann er den Johannes der Apokalyse unmöglich halten. In dieser Hinsicht hebt Dionysius mit einem Scharfblicke, welcher dem Schüler des Origenes alle Ehre macht, die völlige Verschiedenheit der beiderseitigen Schriften in Sprache und Gedanken treffend hervor [2]). Es habe ja auch andre Männer mit Namen Johannes gegeben, wie jenen Johannes Marcus, von welchem es Apg. 13, 5 heisst *εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπηρέτην.* Auch in Asien werde es noch einen andern Johannes gegeben haben, da man in Ephesus zwei Johannes-Gräber zeige [3]). Wir treten also mit steigenden Bedenken gegen die anfangs allgemein anerkannte Apokalypse des Johannes, welche in dem 3. Jahrhundert schroffer oder milder hervortraten, mit einem nichts weniger als abgeschlossenen Bestande des neutestamentlichen Schrift-Kanons in die Zeit der römischen Reichs-Kirche hinüber.

3) Der Neutestamentliche Schrift-Kanon der römischen Reichs-Kirche.

Dass die Bedenken einer aufgeklärten Theologie gegen die Apokalypse des Johannes im Morgenlande immer mehr Anklang fanden, dass diese Schrift hier allmälig ihre Geltung und Anerkennung verlor und mehr und

---

1) Später (§. 11) äussert er sich unentschieden über 2. 3 Johannis: *ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ.*

2) Daher am Schluss (§. 27): *οὐδὲ γὰρ ἐπισκώπτων, μή τις νομίσῃ, ταῦτα εἶπον, ἀλλὰ μόνον τὴν ἀνομοιότητα διευθύνων τῶν γραφῶν.*

3) Ebdas. §. 16.

mehr von dem Kanon ausgeschlossen wurde, lehrt Eusebius von Cäsarea († 340), welcher eben den Stand des neutestamentlichen Schrift-Kanons bei dem Beginne der kaiserlichen Reichs-Kirche treu darlegt. Wie schon Origenes auf die allgemeine und auf die getheilte Anerkennung der einzelnen Schriften sein Augenmerk gerichtet hatte, so will auch Eusebius unter den gangbaren Schriften die allgemein anerkannten und ächten (*ὁμολογούμενα*) von den streitigen und zweifelhaften (*ἀντιλεγόμενα*) ausscheiden [1]). Wie Vieles erscheint aber bei Eusebius noch als zweifelhaft! Als Homologumena nennt er die 4 Evangelien, die Apostelgeschichte, die Paulus-Briefe (ohne sich hier über den Hebräer-Brief auszusprechen), 1 Petri und 1 Johannis, „wenn es beliebt“, auch die Apokalypse des Johannes [2]). Dagegen führt Eusebius als Antilegomena auf: den Brief des Jakobus, Judä, 2 Petri, 2. 3 Johannis. Eine weitere Unter-Abtheilung der Antilegomena führt schon ausdrücklich den Namen der *νόθα*, nämlich die Acta Pauli, der Hirt des Hermas, die Apokalypse des Petrus, der Brief des Barnabas, die apostolischen Constitutionen, endlich wieder, „wenn es beliebt“, die Apokalypse des Johannes, welche von Einigen verworfen, von Andern unter die *ὁμο-*

---

1) In der Hauptstelle KG. III, 25, wo Eusebius *τὰς τῆς καινῆς διαθήκης γραφάς* aufzählt.

2) A. a. O. §. 1. 2: *καὶ δὴ ταχτέον ἐν πρώτοις τὴν ἁγίαν τῶν εὐαγγελίων τετραχτύν, οἷς ἕπεται ἡ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων γραφή· μετὰ δὲ ταύτην τὰς Παύλου καταλεχτέον ἐπιστολάς, αἷς ἑξῆς τὴν φερομένην Ἰωαννου προτέραν καὶ ὁμοίως τὴν Πέτρου κυρωτέον ἐπιστολήν· ἐπὶ τούτοις ταχτέον, εἴγε φανείη, τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου, περὶ ἧς τὰ δόξαντα κατὰ καιρὸν ἐκθησόμεθα, καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις.*

λογούμενα gerechnet wird, auch das Hebräer-Evangelium [1]). Also wieder keine Erwähnung des Hebräer-Briefs, welchen Eusebius doch anderswo mit den Briefen des Barnabas, des Clemens und des Judas unter die ἀντιλεγόμενα stellt [2]). Und ganz ohne festes Bürgerrecht irrt die Apokalypse des Johannes unter den ὁμολογουμένοις und den ἀντιλεγομένοις umher. Immer aber kommen die letztern Schriften, auch wenn sie unter die νόθα gehören, bei dem Kanon noch in Betracht und sind nicht zu verwechseln mit den Schriften rein häretischer Erdichtung, welche, wie die Evangelien-Schriften des Petrus, Thomas, Matthias, oder die Acta Andreae, Johannis und andrer Apostel, von den Kirchenlehrern nirgends berücksichtigt sind [3]). Hiermit ist jedenfalls zu

---

1) A. a. O. §. 3—5: *τῶν δ' ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται καὶ ἡ Ἰούδα ἥ τε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολὴ καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι, εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ. ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ τῶν Παύλου πράξεων ἡ γραφὴ ὅ τε λεγόμενος Ποιμὴν καὶ ἡ ἀποκάλυψις Πέτρου καὶ πρὸς τούτοις ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολὴ καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι Διδαχαί, ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη, ἣν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις. ἤδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι· ταῦτα μὲν πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη.*

2) KG. VI, 13, 6 sagt Eusebius von dem alexandrinischen Clemens: *κέχρηται δ' ἐν αὐτοῖς* (den *Στρωματεῖς*) *καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν ἀντιλεγομένων γραφῶν μαρτυρίαις, τῆς τε λεγομένης Σολομῶντος σοφίας καὶ τῆς Ἰησοῦ τοῦ Σιράχ καὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς, τῆς τε Βαρνάβα καὶ Κλήμεντος καὶ Ἰούδα.*

3) Eusebius fährt daher KG. III, 25, 6. 7 fort: *ἀναγκαίως δὲ καὶ τούτων ὅμως τὸν κατάλογον πεποιήμεθα, διακρίναντες τάς τε*

viel gesagt, mögen wir nun denken an das Petrus-Evangelium [1]), oder an die *παραδόσεις Ματθίου*, welche der alexandrinische Clemens wohl benutzt hat [2]). Man hat für die *ἀντιλεγόμενα* überhaupt keine scharfe Grenze, wenn doch auch *νόθα* wie die Acta Pauli, der Hirt des Hermas, die Apokalypse des Petrus, der Brief des Barnabas, die apostolischen Constitutionen, zu denselben gehören sollen, und wenn Eusebius selbst die Briefe des Jakobus und des Judas anderswo als *νόθα* bezeichnet [3]). Der kirchliche Gebrauch gab also zur Zeit des Eusebius

---

κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφὰς καὶ τὰς ἄλλας παρὰ ταύτας, οὐκ ἐνδιαθήκους μέν, ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγομένας, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γιγνωσκομένας, ἵν' εἰδέναι ἔχοιμεν αὐτάς τε ταύτας καὶ τὰς ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προφερομένας, ἤτοι ὡς Πέτρου καὶ Θωμᾶ καὶ Ματθίᾳ ἢ καί τινων παρὰ τούτους ἄλλων εὐαγγέλια περιεχούσας, ἢ ὡς Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων πράξεις, ὧν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ τὰς διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν. πόρρω δὲ που καὶ ὁ τῆς φράσεως παρὰ τὸ ἦθος τὸ ἀποστολικὸν ἐναλλάττει χαρακτήρ, ἥ τε γνώμη καὶ ἡ τῶν ἐν αὐτοῖς φερομένων προαίρεσις, πλεῖστον ὅσον τῆς ἀληθοῦς ὀρθοδοξίας ἀπᾴδουσα, ὅτι δὴ αἱρετικῶν ἀναπλάσματα τυγχάνει, σαφῶς παρίστησιν· ὅθεν οὐδ' ἐν νόθοις αὐτὰ καταταχτέον, ἀλλ' ὡς ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ παραιτητέον.

1) S. o. S. 33 Anm. 2. 48, Anm. 2.

2) Strom. II, c. 9, §. 45, p. 452.

3) KG. II, 23. 24. 25: *τοιαῦτα καὶ τὰ κατὰ Ἰάκωβον, οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται. ἰστέον δέ, ὡς νοθεύεται μέν (οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα, μιᾶς καὶ αὐτῆς οὔσης τῶν ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν), ὅμως δ' ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείστοις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις.* Auch in der Hauptstelle KG. III, 25, 4 weis't der Ausdruck *ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ τῶν Παύλου πράξεων ἡ γραφή* auf ein Ineinanderfliessen des Begriffs der *ἀντιλεγόμενα* und der *νόθα* hin.

noch gar keine feste Entscheidung über den Hebräer-Brief, dessen unmittelbar apostolischer Ursprung selbst im Morgenlande bezweifelt ward, über die Apokalypse des Johannes, welche hier wegen ihres Chiliasmus Anstoss erregte, ferner über die Briefe des Jakobus und des Judas, 2 Petri, 2. 3 Johannis. Und die Grenze zwischen dem Kanonischen und dem Unkanonischen war noch so fliessend, dass selbst das Hebräer-Evangelium, die Briefe des Barnabas und des römischen Clemens[1]), der Hirt des Hermas, die Apokalypse des Petrus und die apostolischen Constitutionen wegen ihrer theilweisen Anerkennung immer noch in Frage kommen konnten.

Gleichwohl beginnt mit Eusebius ein festerer Bestand des neutestamentlichen Schrift-Kanons, wie er dem Geiste der katholischen Reichs-Kirche entsprach[2]). Nach der

---

1) Den ersten Brief des römischen Clemens bezeichnet Eusebius KG. III, 16 so: *τούτου δὴ οὖν τοῦ Κλήμεντος ὁμολογουμένη μία ἐπιστολὴ φέρεται, μεγάλη τε καὶ θαυμασία. — ταύτην δὲ καὶ ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις ἐπὶ τοῦ κοινοῦ δεδημοσιευμένην πάλαι τε καὶ καθ᾽ ἡμᾶς αὐτοὺς ἔγνωμεν.* Weiteres s. u. m. apostol. Väter. S. 93.

2) Credner (Gesch. d. neutestamentl. Kanons S. 209 f.) legt hier sehr grosses Gewicht auf den Auftrag des Kaisers Constantinus d. Gr. im J. 332 (oder 331) u. Z., dass Eusebius für die Kirche der neuen Kaiserstadt Constantinopel 50 Abschriften *τῶν θείων δηλαδὴ γραφῶν, ὧν μάλιστα τήν τ᾽ ἐπισκευὴν καὶ τὴν χρῆσιν τῷ τῆς ἐκκλησίας λόγῳ ἀναγκαίαν εἶναι γινώσκεις*, auf Staatskosten verfertigen solle, und auf die Ausführung des Eusebius, welcher in dieser Redaction der Schriften des Alten und Neuen Test. für den kirchlichen Gebrauch der neuen Kaiserstadt, welche auch für die übrigen Kirchen des Reichs mehr und mehr maassgebend werden musste, seine Bedenken gegen einen Theil der Antilegomena bei Seite gelassen und den gegenwärtigen Bestand mit einziger Ausnahme der Apokalypse eingeführt habe (de vita Constantini IV, 36).

Ausscheidung der Hälfte der Antilegomena, welche Eusebius noch aufzählt, ward der gegenwärtige Bestand des Kanons im Ganzen und Grossen festgestellt. Abgesehen von dem merkwürdigen Widerspruche, welcher sich gerade in Kleinasien, dem Wirkungskreise des Apostels Johannes, gegen das nach ihm genannte Evangelium erhielt[1]), blieben im Grunde nur die Johannes-Apokalypse im Morgenlande, der Hebräer-Brief im Abendlande bestritten. Dort hat Cyrill von Jerusalem († 386)

---

1) Bei den s. g. Alogern, wie Epiphanius seine Haer. LI nennt, welche gerade in Kleinasien (c. 2) die Schriften des Apostels Johannes für Unterschiebungen des Gnostikers Kerinth erklärten (vgl. oben S. 45 Anm.), insbesondre das Johannes-Evangelium wegen seines Widerspruchs gegen die ältern Evangelien verwarfen (c. 4, 18. 22. 28). Dazu vgl. Philaster de haeres. c. 60. Wie Ewald mit geschichtlichen Zeugnissen umgeht, kann man hier aus der Behauptung sehen, dass Epiphanius wohl einen einzigen ungenannten Schriftsteller zu einem ganzen Haufen von Alogern vergrössere (Joh. Schriften II, S. 384. 399). Epiphanius redet nicht bloss immer von einer Mehrheit, sondern hebt auch aus derselben ausdrücklich Einzelne hervor (c. 33 *τινὲς ἐξ αὐτῶν*), welche gegen Offbg. 2, 18 einwandten, dass es in Thyatira keine *ἐκκλησία Χριστιανῶν* gebe, also in diesen Gegenden zu Hause waren. Die Selbstvergessenheit Ewald's tritt noch greller hervor, indem er weiterhin (a. a. O. II, 407) selbst von den Alogern in der Mehrheit redet und dieselben nur die Glaubwürdigkeit des Johannes-Evangelium bestreiten lässt, wogegen die sogenannten Aloger nicht entfernt in Abrede gestellt haben sollen, dass der Apostel sein Verfasser sei. Ewald kann den Abschnitt des Epiphanius nur mit unverantwortlicher Flüchtigkeit angesehen haben, da Epiphanius c. 3 diese *αἵρεσιν* (also eine ganze Secte) *ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους* die Johannes-Schriften nicht bloss nicht annehmen, sondern auch dem Apostel Johannes absprechen lässt (*ὁπότε δὲ οὐ δέχονται φύσει τὰ βιβλία τὰ ἀπὸ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου κεκηρυγμένα· — λέγουσι γὰρ μὴ εἶναι Ἰωάννου, ἀλλὰ Κηρίνθου· καὶ οὐκ ἄξια αὐτὰ εἶναί φασιν ἐν ἐκκλησίᾳ*).

die *θεόπνευστοι γραφαί* des alten und neuen Bundes in bestimmter Unterscheidung von den Apokryphen aufgezählt, die volle Siebenzahl katholischer Briefe und den Hebräer-Brief schon unter die *ὁμολογούμενα* gestellt, aber die Apokalypse des Johannes ausgeschlossen[1]). Der vorher fliessende Unterschied der *ὁμολογούμενα* und der *ἀναλεγόμενα* verschwand nun in dem scharfen Unterschiede des Kanonischen und des Apokryphischen[2]). Die Apo-

---

1) Catech. IV, 20, bei Credner a. a. O. S. 214 f.: *καὶ φιλομαθῶς ἐπίγνωθι παρὰ τῆς ἐκκλησίας, ποῖαι μέν εἰσιν αἱ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βίβλοι, ποῖαι δὲ τῆς καινῆς, καί μοι μηδὲν τῶν ἀποκρύφων ἀναγίνωσκε. ὃ γὰρ τὰ παρὰ πᾶσιν ὁμολογούμενα μὴ εἰδώς, τί περὶ τὰ ἀμφιβαλλόμενα ταλαιπωρεῖς μάτην*; So soll man die 22 Bücher des Alten Test. lesen, *πρὸς δὲ τὰ ἀπόκρυφα μηδὲν ἔχε κοινόν.* Die Bücher des Neuen Test. werden so aufgezählt: *τῆς δὲ καινῆς διαθήκης τὰ τέσσαρα εὐαγγέλια· τὰ δὲ λοιπὰ ψευδεπίγραφα καὶ βλαβερὰ τυγχάνει. ἔγραψαν καὶ Μανιχαῖοι κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον, ὅπερ ὥσπερ εὐῳδίῳ τῆς εὐαγγελικῆς προσωνυμίας διαφθείρει τὰς ψυχὰς τῶν ἁπλουστέρων, δέχου δὲ καὶ τὰς πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων, πρὸς τούτοις δὲ καὶ τὰς ἑπτὰ Ἰακώβου καὶ Πέτρου καὶ Ἰωάννου καὶ Ἰούδα καθολικὰς ἐπιστολάς· ἐπισφράγισμα δὲ τῶν πάντων καὶ μαθητῶν τὸ τελευταῖον τὰς Παύλου δεκατέσσαρας ἐπιστολάς* (mit Einschluss des Hebräer-Briefs), *τὰ δὲ λοιπὰ πάντα* (also auch die Offenbarung Johannis) *ἔξω κείσθω ἐν δευτέρῳ. καὶ ὅσα μὲν ἐν ἐκκλησίαις μὴ ἀναγινώσκεται, ταῦτα μηδὲ κατὰ σαυτὸν ἀναγίνωσκε, καθὼς ἤκουσας.*

2) Den Grundbegriff des Apokryphischen erläutert noch die Synode von Laodicea um 360 can. 59: *ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ τῆς παλαιᾶς διαθήκης.* Der 60. Kanon, dessen Aechtheit jedoch verdächtig ist, zählt die einzelnen Schriften des Neuen Test. ganz so, wie Cyrill von Jerusalem, auf. Das Idiotische ist gleich dem Apokryphischen, s. o. S. 6 Anm. 2, S. 38 Anm. 1.

kalypse des Johannes, welche sich das Abendland nicht nehmen liess, ward dann auch im Morgenlande als eine kanonische Schrift anerkannt durch Athanasius[1]). Derselbe wagte es, zur Wahrung vor den Apokryphen der Reihe nach aufzuzählen *τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία*, bei dem Neuen Test. die 4 Evangelien, die Apostelgeschichte, die 7 katholischen Briefe, die 14 Paulus-Briefe und die Apokalypse des Johannes. Obwohl nun Athanasius diesen Kanon weder durch Hinzufügen noch durch Hinwegnehmen verändert wissen will, so schliesst er sich doch darin immer noch an die frühere Flüssigkeit des neutestamentlichen Kanons und an dessen Darlegung bei Eusebius an, dass er zwischen den kanonischen Schriften und verwerflichen Apokryphen noch empfehlenswerthe Lese-Bücher, bei dem Neuen Test. die apostolischen Constitutionen und den Hirten des Hermas, anerkennt[2]). Und selbst das Ansehen des Athanasius vermochte es nicht, der Johannes-Apokalypse im Morgenlande kanonische Geltung zu verschaffen[3]). Dieselbe fehlt auch in dem 85.

---

1) (Gestorben 373.) Epi. fest. bei Credner a. a. O. S. 224 f.

2) *Ἀλλ' ἕνεκά γε πλείονος ἀκριβείας προστίθημι καὶ τοῦτο, γράφων ἀναγκαίως, ὡς ἔστι καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον· Σοφία Σολομῶνος καὶ σοφία Σιρὰχ καὶ Ἑσθὴρ καὶ Ἰουδὶθ καὶ Τωβίας καὶ Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ Ποιμήν. καὶ ὅμως, ἀγαπητοί, κἀκείνων ἀναγινωσκομένων καὶ τούτων κανονιζομένων, οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρύφων μνήμη· ἀλλὰ αἱρετικῶν ἐστὶν ἐπίνοια κτλ.* Wesentlich den Kanon des Athanasius giebt auch die spätere, nach ihm genannt Synopsis Scripturae sacrae (bei Credner a. a. O. S. 248 f.) wieder.

3) Gregor von Nazianz Carm. 33 erkennt 14 paulinische, 7 katholische Briefe an, aber lässt die Apokalypse ganz aus. Amphi-

apostolischen Kanon, welcher anstatt derselben vielmehr die beiden Briefe des römischen Clemens und als mystische Geheim-Schrift die apostolischen Constitutionen selbst aufzählt[1]). Ausserdem hat Theodor von Mopsuestia († 429) noch den Jakobus-Brief nebst andern katholischen Briefen bezweifelt[2]). Wohl aber kam im Abendlande der bisher verworfene Hebräer-Brief allmälig zur Geltung. Wesentlich dem Kanon des Athanasius folgte Rufinus von Aquileja († 410), indem er den Hebräer-Brief und die Apokalypse gleichmässig anerkannte und zwischen den kanonischen und den apokryphischen Büchern noch libros ecclesiasticos, bei dem Neuen Test. namentlich den Hirten des Hermas, duldete[3]). Auch Hieronymus

---

lochios von Ikonion († 395) bemerkt in seinem genauern Verzeichniss (bei Credner a. a. O. S. 227 f.) die Bedenken Einiger gegen den Hebräer-Brief (mit Missbilligung), die Thatsache, dass Manche nur 3 katholische Briefe (Jakob., 1 Petri, 1 Johannis) anerkennen, und dass die Apokalypse des Johannes überwiegend verworfen werde. Dasselbe erhellt noch aus der s. g. Stichometrie des Patriarchen Nikephoros von Constantinopel († 828) bei Credner a. a. O. S. 241 f., welche die Johannes-Apokalypse unter die Antilegomena des Neuen Test. stellt.

1) Constitt. apost. VIII, 47 can. 85: *Ἡμέτερα δὲ, τοῦτ' ἔστι τῆς καινῆς διαθήκης· εὐαγγέλια τέσσαρα, Ματθαίου, Μάρκου, Λουκᾶ, Ἰωάννου· Παύλου ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες· Πέτρου ἐπιστολαὶ δύο· Ἰωάννου τρεῖς· Ἰακώβου μία· Ἰούδα μία· Κλήμεντος ἐπιστολαὶ δύο· καὶ αἱ Διαταγαὶ ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις δι' ἐμοῦ Κλήμεντος ἐν ὀκτὼ βιβλίοις προσπεφωνημέναι, ἃς οὐ χρὴ δημοσιεύειν ἐπὶ πάντων διὰ τὰ ἐν αὐτοῖς μυστικά· καὶ αἱ πράξεις τῶν ἀποστόλων.*

2) Vgl. Leontius von Byzanz contra Nestorianos et Eytychianos lib. III. (bei Galland. Biblioth. XII, 686).

3) Expositio in symb. apostol. c. 38 bei Credner a. a. O. S. 272 f.): Sciendum tamen est, quod et alii libri sunt, qui non canonici, sed *ecclesiastici* a maioribus appellati sunt. — — in

(† 420) hat die beiden Haupt-Antilegomena der alten Kirche, den Hebräer-Brief und die Apokalypse, mit vollem Bewusstsein über die Getheiltheit des Urtheils, gleichmässig anerkannt[1]), überhaupt in der Zeit des völligen Abschlusses noch eine gewisse Erinnerung an die Werde-Zeit des neutestamentlichen Schrift-Kanons bewahrt. Ausser den beiden Haupt-Antilegomenen finden wir bei Hieronymus ja auch noch die Bezeichnung der alten Antilegomena, innerhalb wie ausserhalb des Kanons, wieder. Bei 2 Petri[2]), bei den Briefen des Jakobus[3]) und des Judas[4]), bei 2. 3 Johannis[5]) erwähnt Hieronymus noch die

---

novo vero testamento libellus, qui dicitur Pastoris sive Hermatis, [et] qui appellatur Duae viae vel Judicium Petri. quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. caeteras vero scripturas apocryphas nominarunt, quas in ecclesia legi noluerunt.

1) Epi. ad Dardamun: Quodsi eam (epistolam ad Hebraeos) Latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas, nec Graecorum quidem ecclesiae Apocalypsin Joannis eadem libertate suscipiunt, et tamen nos utrumque suscipimus, nequaquam huius temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes etc.

2) De vir. illustr. c. 1 von Petrus: scripsit duas epistolas quae catholicae nominantur, quarum secunda a plerisque eius esse negatur propter stili cum priore differentiam.

3) Ebdas. c. 2 von Jakobus: unam tantum scripsit epistolam, quae de septem catholicis est, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine eius edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem.

4) Ebdas. c. 4: Judas frater Jacobi parvam quidem quae de septem catholicis est epistolam reliquit. et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque reiicitur. tamen autoritatem vetustate iam et usu meruit et inter sanctas scripturas computatur.

5) Ebdas. c. 9: reliquae autem duae (Joannis epistolae) — —

überwiegende Verwerfung. Derselbe hat das Evangelium der Nazaräer nicht bloss gekannt, sondern auch auf sein Verhältniss zu dem Matthäus-Evangelium genauer angesehen[1]). Den Brief des Barnabas stellt Hieronymus unter die Apokryphen[2]), den ersten Brief des römischen Clemens[3]) und den Hirten des Hermas[4]) bezeichnet er als Schriften, welche an manchen Orten noch kirchlicher Vorlesung gewürdigt wurden[5]). Durch den gelehrtesten Kirchenvater des Abendlandes konnte also immer noch die Erinnerung an das ursprüngliche Schwanken des Kanons aufrecht erhalten werden, als derselbe endlich unter

---

Joannis presbyteri asseruntur, cuius et hodie alterum sepulchrum apud Ephesum ostenditur, vgl. auch c. 18.

1) De vir. illustr. c. 2. 3 u. ö., s. Anger l. l. index p. XXXII.

2) De vir. illustr. c. 6, wo der Ausdruck inter apocryphas scripturas legitur lediglich die Ausschliessung aus dem Kanon ausdrückt, vgl. in librum Regum praefatio; ut scire valeamus, quidquid extra hos (libros) est, inter *apocrypha* esse ponendum. igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Jesu filii Sirach liber et Judith et Tobias et Pastor non sunt in canone.

3) De vir. illustr. c. 15 von Clemens: scripsit ex persona Romanae ecclesiae ad ecclesiam Corinthiorum valde utilem epistolam, quae in nonnullis ecclesiis publice legitur. Weiteres in m. apostol. Vätern S. 94.

4) De vir. illustr. c. 10: Herman — asserunt autorem esse libri, qui appellatur Pastor, et apud quasdam Graeciae ecclesias ***publice legitur***. revera utilis liber, multique de eo scriptorum veterum usurpaverunt testimonia. sed apud Latinos paene ignotus est. Weiteres in m. apostol. Vätern S. 182.

5) Nicht eigentlich hierher gehörig ist die theilweise Verwerfung des Briefs an Philemon, welche Hieronymus in der Vorrede zu seinem Commentar über diesen Brief erwähnt (vgl. auch Chrysostomus Comm. in epi. ad Philem.). Der Brief schien nämlich als ein reines Privat-Schreiben einer Stellung in dem Kanon, am Ende auch einer Abfassung durch Paulus gar nicht würdig zu sein.

dem Einflusse des Augustinus († 430) für das Abendland völlig abgeschlossen ward, und der Hebräer-Brief durch die afrikanischen Synoden seine unbezweifelte Stelle in dem Kanon des Neuen Test. erhielt[1]).

4) Die Beschaffenheit des Neutestamentlichen Schrift-Kanons.

Der neutestamentliche Schrift-Kanon liegt also fertig vor uns und fordert das Urtheil über seine Beschaffenheit heraus. Das Erste, was in Betracht kommen muss, ist der Name und Begriff des Kanons selbst mit dem unzertrennlichen Gegensatze des Apokryphischen.

Dem Namen des Kanons sind wir am Ende schon in dem muratorischen Bruchstücke Z. 62. 63 begegnet, wenn hier in ordinatione ecclesiasticae (nostrae?) disciplinae, wie es scheint, Uebersetzung von *τῇ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος τάξει* ist. Jedenfalls findet sich der Name des Kanons und des Kanonischen in den Schriften des Origenes, freilich nur an solchen Stellen, welche bloss in lateinischer Uebersetzung erhalten sind[2]). Und

---

1) Die Synode zu Karthago vom J. 397 hat den Hebräer-Brief noch von den unbezweifelten Paulus-Briefen unterschieden (Pauli Apostoli epistolae tredecim, eiusdem ad Hebraeos una), die spätere Synode vom J. 419 sagt dagegen schon ohne alle Unterscheidung epistolarum Pauli Apostoli numero quatuordecim. Vgl. Credner a. a. O. S. 276 f.

2) Vgl. Prolog. in Cant. C. Opp. III, p. 325 (Lommatzsch XIV, 325): quae in his scripturis quas ***canonicas*** habemus, nunquam legimus, in apocryphis tamen inveniuntur. In Matth. 23, 39 sq. Comm. ser. 28 (Opp. III, 848. Lomm. IV, 239): nec scimus in libris ***canonizatis*** historiam de Janne et Mambre resistentibus Mosi. — nemo uti debet ad confirmationem dogmatum libris qui sunt extra

ohne allen Zweifel kommt der Ausdruck kanonisch in scharfem Gegensatze gegen das Apokryphische vor bei Athanasius[1]). Die nach Athanasius genannte Synopsis S. S.

---

canonizatas scripturas. Ebdas. (zu Matth. 24, 23 f.) c. 46 (Opp. III, 864, Lomm. IV, 295 sq.): secretae (apokryphische) scripturae recte solitudines appellantur, in quibus aut pauci sunt credentes aut nullus. quoties autem ***canonicas*** proferunt scripturas, in quibus omnis Christianus consentit et credit etc. In Matth. 27, 9 Comm. ser. 117 (Opp. III, 916 sq. Lomm. V, 29) über 1 Kor. 2, 9: in nullo enim ***regulari*** (Uebersetzung für kanonisch) libro hoc positum invenitur, nisi in ***secretis*** Eliae prophetae, weiter über 2 Tim. 3, 8: non invenitur in ***publicis*** scripturis, sed in libro ***secreto***. Der Ausdruck kanonisch darf hier schwerlich nur auf Rechnung des Uebersetzers gebracht werden. Zu übersetzen waren auch andre Ausdrücke, welche Origenes sonst gebraucht, nämlich *δημόσια*, *δεδημοσιευμένα*, *φανερά*, *κοινὰ βιβλία*, vgl. in Matth. Tom. X, c. 18: *ὡς ὁ σωτὴρ ἐδίδαξε* (Matth. 23, 35), *μαρτυρῶν*, *ὡς οἶμαι*, *γραφῇ μὴ φερομένῃ μὲν ἐν τοῖς κοινοῖς καὶ δεδημοσιευμένοις βιβλίοις*, *εἰκὸς δ' ὅτι ἐν ἀποκρύφοις φερομένῃ*, Epi. ad African. c. 9: *ὧν τινὰ σώζεται ἐν ἀποκρύφοις. — ἐν οὐδενὶ τῶν φανερῶν βιβλίων γεγραμμένα.* Die Behauptung Credner's, der Ausdruck kanonisch komme erst bei Athanasius vor (a. a. O. S. 103), möchte also doch gewagt sein.

1) In der s. g. Epi. festalis 39 vom J. 365 (bei Credner a. a. O. S. 224 f.), deren Abfassung durch Athanasius freilich, wie Baur (Ztschr. f. wiss. Theol. 1858 S. 146) erinnert, nach Montfaucon's Bemerkung nicht ganz ausser Zweifel ist. Athanasius will hier *ἐκθέσθαι τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία.* Andre *βιβλία* sind *οὐ κανονιζόμενα μὲν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον.* Aber diese *ἀναγινωσκόμενα* und jene *κανονιζόμενα* sind unterschieden von den häretischen *ἀποκρύφοις.* Uebrigens nennen auch die Kanones der Synode zu Laodicea um 363 (can. 50) die Schriften des Alten und des Neuen Test. *τὰ κανονικὰ* im Unterschiede von *ἀκανόνιστα* (s. o. S. 58 Anm. 2). Und Amphilochius Bischof von Ikonion († 395) schliesst sein Verzeichniss des Neuen Test. in den Jambis ad Seleucum 318. 319

erläutert das Kanonische durch das Bestimmte oder Festgestellte im Unterschiede von dem Unbestimmten[1]). Daher haben Semler und Baur[2]) das Wort *κανών* nur in der Bedeutung eines Verzeichnisses oder Katalogs gefasst. Dagegen scheint Isidor von Pelusion († um 440) eine andre Erklärung zu begünstigen, welche man in neuerer Zeit meistens vorgezogen hat[3]). Der Ausdruck, meint man, gehe zunächst auf den Inhalt der heiligen Schriften, die rechtgläubige Kirchenlehre als den *κανὼν τῆς ἐκκλησίας* oder *τῆς ἀληθείας*[4]), von welcher er auf die Schriften selbst übertragen sei[5]). Aehnlich, wie schon das Gesetz Mose's bei Josephus[6]) als *ὅρος* und *κανών*

---

mit den Worten: *οὗτος ἀψευδέστατος Κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν* (bei Credner a. a. O. S. 227 f.).

1) Bei Credner a. a. O. S. 248 f.: *Πᾶσα γραφὴ ἡμῶν Χριστιανῶν θεόπνευστός ἐστιν· οὐκ ἀόριστα δέ, ἀλλὰ μάλλον ὡρισμένα καὶ κεκανονισμένα ἔχει τὰ βιβλία. — τὰ δὲ τῆς καινῆς διαθήκης πάλιν ὡρισμένα τε καὶ κοκανονισμένα βιβλία ταῦτα. — τοσαῦτα καὶ τὰ τῆς καινῆς διαθήκης βιβλία, τά γε κανονιζόμενα καὶ τῆς πίστεως ἡμῶν οἱονεὶ ἀκροθίνια ἢ ἄγκυραι καὶ ἐρείσματα.* Ausserdem giebt es *ἀντιλεγόμενα* und *ἀπόκρυφα*.

2) In den scharfsinnigen Bemerkungen über die Bedeutung des Wortes *Κανών* in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1858, 1. S. 141 f.

3) Epi. IV, 114: *τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, τὰς θείας φημὶ γραφάς, κατοπτεύσωμεν.*

4) Regula veritatis. Auch *κανὼν τῆς πίστεως* (regula fidei) vgl. Polykrates von Ephesos bei Eusebius KG. V, 24, 6.

5) So namentlich Credner Zur Gesch. des Kanons S. 1 f., welcher sich sehr mit Unrecht namentlich auf die scripturae legis vestrae in der diocletianischen Christen-Verfolgung (d. h. „Schriften eurer Religion“, nicht: „Schriften eures Kanons“) berief, in der Hauptsache auch Bleek Einl. in d. Neue Test. S. 631 u. A.

6) C. Apion. II, 17 p. 483: *ὅρον ἔθηκεν αὐτὸς καὶ κανόνα τόν νόμον.*

für das ganze Leben bezeichnet werde, soll auch das Neue Test. den *κανών* der rechten Lehre enthalten und von demselben den bezeichnenden Namen seiner Sammlung erhalten haben. Dieser Umweg durch die Kirchenlehre als den Inhalt der heiligen Schriften ist nun freilich nicht nöthig, so wenig man auch andrerseits die Grundbedeutung der Richtschnur in ein blosses „Verzeichniss“ abschwächen darf. Aufschluss giebt hier in jeder Hinsicht der Sprachgebrauch der alexandrinischen Grammatiker. Alles, was mustergültig war, hiess *κανών*[1]). Namentlich haben die alexandrinischen Grammatiker die Gesammtheit der mustergültigen griechischen Schriftsteller den *κανών*, lateinisch ordo oder numerus genannt[2]). Nichts liegt so nahe, als das Wort *κανών*, auch bei den heiligen Schriften des Christenthums, wo es Hieronymus ohnehin gleichfalls durch numerus wieder

1) Vgl. Credner, Zur Gesch. des Kan. S. 8 f.: „Uebertragen auf das Geistige ist dann *κανὼν* alles, was als wissenschaftlich leitend oder normirend erscheint. In diesem Sinne werden die Grundregeln der Orthographie als *κανόνες* aufgestellt; in gleichem Sinne entwickeln die Grammatik, Mathematik, Astronomie, Chronologie u. s. w. ihre *κανόνες*. Unter den letztern verstand man die hinlänglich gesicherten chronologischen Bestimmungen, welchen dann die anderen entweder eingereiht wurden oder weichen mussten, wesshalb auch Manetho seine verschiedenen Reihen ägyptischer Könige *κανόνες* nennen konnte, darum weil sie den Urkundenstelle vertretenden Priester-Verzeichnissen entnommen, also authentisch waren.“

2) Vgl. Quintilian Institutt. orator. X, 1, 54: Apollonius in *ordinem* a grammaticis datum non venit, quia Aristarchus atque Aristophanes, poetarum iudices, neminem sui temporis in numerum redegerunt. Dazu Ruhnken Historia critica oratorum graecorum p. XCIV sq. vor der Ausgabe des Rutilius Lupus, Lugd. Bat. 1768.

giebt[1]), in demselben Sinne zu fassen. Wie der Kanon bei den alexandrinischen Grammatikern die mustergültigen oder klassischen Schriftsteller zusammenfasste, so bedeutete er bei den alexandrinischen Theologen die klassischen und mustergültigen Schriften des Christenthums[2]). Aus der klassischen Philologie ist ja auch der Name der *βίβλοι ἐνδιάθετοι*, d. h. der geordneten, redigirten Schriften, in die Ausdrucksweise der Kirchenväter übergegangen[3]). Dagegen braucht der Name des Apokryphischen auch in der kirchlichen Sprache ursprünglich gar nicht anders, als wie er von den Juden herübergenommen ward, nämlich im Gegensatze gegen die kirchlich anerkannten

---

1) Epi. 53 ad Paulinam (Opp. ed. Vallars. I, p. 280), in Jes. l. III c. 8 (Opp. IV, 125).

2) Eine Vorstufe zu diesem Sprachgebrauche bezeichnet der Gnostiker Ptolemäos in dem Briefe an die Flora bei Epiphanius Haer. XXXIII, 7: *ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν, μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτῆρος διδασκαλίᾳ.* Neben der apostolischen Ueberlieferung soll die Lehre des Heilands selbst die Richtschnur für alle *λόγοι* sein.

3) Schon Herodot VII, 6 nennt den Onomakritos *διαθέτην χρησμῶν τῶν Μουσαίου*, was Lobeck (Aglaophamus I, p. 333) auf das inordinata componere et ad aequalitatem redigere zurückführt. Von den biblischen Schriften findet sich dieser Ausdruck bei Eusebius Chron. p. 340 ed. Mediolan. 1818: *ἕως μὲν ὧδε Ἔσδρᾳ καὶ Νεεμίου αἱ ἐνδιάθετοι γραφαὶ ἐκκλησιάζεσθαι παρεδόθησαν.* Dann vgl. Epiphanius Haer. LV, 2 *κατὰ τὰς ῥητὰς γραφὰς καὶ ἐνδιαθέτους*, de ponderibus et mensuris c. 3: *καὶ οὕτως αἱ εἰκοσιεπτὰ βίβλοι αἱ ῥηταὶ ἐνδιάθετοι*, c. 10: *εἰκοσιδύο μὲν τὰς ἐνδιαθέτους. ἑβδομήκοντα δύο δὲ τὰς ἀποκρύφους*, Isidor von Pelusion Epi. I, 369: *οὐδὲν τῶν ἐνδιαθήκων καὶ κεκανονισμένων βιβλίων δεῖ προτιμᾶν εἰς ἀνάγνωσιν.* Das Gegentheil *ἀδιάθετος* bei Epiphanius Haer. LI, 18.

und gebrauchten Schriften verstanden zu werden[1]). Freilich waren dieselben meistens untergeschobene Schriften der Häretiker, und so konnte das Wort allmälig immer mehr auf das Falsche und Unsichere des Ursprungs dieser Schriften bezogen werden[2]).

Sehen wir zweitens auf die Bestandtheile des Neuen Test., wie es nun abgeschlossen vor uns liegt, so theilt sich dasselbe immer noch in das Evangelium und das Apostolikon. Die evangelische Tetraktys stellt schon in ihren Ueberschriften *κατὰ Ματθαῖον*, *κατὰ*

---

1) S. o. S. 6 f. Im Christenthum finden wir den Ausdruck am Ende schon bei Hegesippus (s. o. S. 29 Anm. 2), gewiss bei Clemens von Alexandrien (Strom. III, c. 4, §. 29 p. 524: *ἐῤῥύη δὲ αὐτοῖς τὸ δόγμα ἔκ τινος ἀποκρύφου*) und bei Tertullian (s. o. S. 38 Anm. 1), wo wir, wie bei Origenes (s. o. S. 63 Anm. 2), noch die Grundbedeutung vorfinden. Dieselbe wird ausserdem noch bestätigt durch den 59. Kanon der Synode zu Laodicea, wo das Apokryphische, was den Gegensatz des Kanonischen bildet, als das Idiotische bezeichnet wird (s. o. S. 58 Anm. 2), und durch Rufinus, welcher in seiner Expositio in symbolum apostolicum nach den libris canonicis und den ecclesiasticis, deren Lesung in den Kirchen noch gestattet wird, schliesslich die scripturas apocryphas nennt, quas in ecclesiis legi (maiores) noluerunt (bei Credner a. a. O. S. 273).

2) Vgl. Hieronymus epi. 7 ad Laetam: Apocrypha sciat non eorum esse, quorum titulis praenotantur, Augustinus de civ. Dei XV, 23: Omittamus igitur earum scripturarum fabulas, quae apocryphae nuncupantur, eo quod earum *occulta origo* non claruit patribus, a quibus usque ad nos autoritas veracium scripturarum certissima et notissima successione pervenit. Gieseler (was heisst apokryphisch? theol. Stud. u. Krit. 1829, II. S. 142 f.) und Bleek (über die Stellung der Apokryphen des Alten Test. im christl. Kanon. theol. Stud. u. Krit. 1853 II, S. 267 f., Einleit. in das Alte Test. S. 676 f., Einl. in das Neue Test. S. 634 f.) gehen zu einseitig von dem Begriffe geheimer Schriften aus.

Μάρκον u. s. w., welche keineswegs einen Zweifel an der unmittelbaren Abfassung durch die genannten Männer enthalten[1]), die harmonistische Grundansicht der Kirche oder das viergestaltige Evangelium dar, welches die kirchliche Symbolik durch die Vertheilung der 4 Cherubim-Gestalten an die einzelnen Evangelisten ausgedrückt hat[2]). Nach demselben Grundsatze der gesammt-apostolischen Harmonie enthält auch das Apostolikon gleichmässig Schriften der Urapostel und des Heiden-Apostels. Und doch lässt sich noch in der gegenwärtigen Gestalt des Neuen Test. eine Nachwirkung der ursprünglichen Grundverschiedenheit eines urapostolischen und eines paulinischen Apostolikon erkennen. Auf jener Seite war der eigentliche Stamm die Apokalypse des Johannes, zu welcher schon bei Papias Briefe von Urapposteln, 1 Petri und 1 Johannis, hinzukamen. Dagegen waren auf der paulinischen Seite der eigentliche Stamm die Paulus-Briefe, unter welchen die Hirten-Briefe sich zuletzt anschlossen, der Hebräer-Brief streitig blieb. Die Apostelgeschichte hat auch in ihrer Stellung zwischen dem Evangelium und dem Apostolikon ihre vermittelnde Haltung bewährt. Sonst konnte bei der Zusammenfassung des gesammt-apostolischen Schrift-Kanons der katholischen Kirche entweder das Urapostolische oder das Paulinische in den Vordergrund treten. So lange die Johannes-Apokalypse nicht nur un-

---

1) Diese Meinung alter Manichäer (vgl. Augustinus c. Faustum Man. XXXII, 2. XXXIII, 2), welche auch in neuerer Zeit wiederholt worden ist, widerlegt sich durch 2 Makk. 2, 13 *ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ Νεεμίαν* und Epiphanius Haer. VIII, 4 *ἢ κατὰ Μωϋσέα Πενταέυχος*. Ueber die wahre Bedeutung des *κατά* vgl. Credner, Gesch. d. neutestamentl. Kanon. S. 87.

2) S. o. S. 35 Anm. 2.

bestritten war, sondern auch an der Petrus-Apokalypse und dem Hirten des Hermas eine Verstärkung hatte, konnte sie, auch wenn die urapostolischen Briefe ursprünglich nicht eben vollständig und schnell Anerkennung fanden, den Paulus-Briefen gewissermassen das Gleichgewicht halten. Ja, das muratorische Bruchstück giebt ihr noch einen gewissen Vorrang vor den Schriften des Paulus, weil Paulus dem Johannes in der Abfassung von Sendschreiben an 7 Gemeinden nachgefolgt sein soll (Z. 47 f.). Als aber seit dem 3. Jahrhundert die apostolische Abfassung der Apokalypse bestritten ward, war freilich das Uebergewicht der Paulus-Briefe entschieden. Gleichsam zum Ersatze für diese Verwerfung der urapostolischen Apokalypse hat das Morgenland eine Sammlung urapostolischer Briefe den Paulus-Briefen sogar vorangestellt. Die drei Säulen-Apostel Jakobus, Petrus und Johannes haben hier in den nach ihnen genannten Briefen, deren Siebenzahl durch den Brief des Judas als eines Bruders des Jakobus voll gemacht ward, wieder den Vortritt vor dem Heiden-Apostel erhalten. Die 7 Briefe, welche man wegen ihrer Bestimmung für die ganze Christenheit die katholischen nannte[1]), hat das Morgenland

---

1) Der Name der „katholischen“ Briefe ist gerade bei diesen so streitigen und zweifelhaften Schriften sehr wenig geeignet, die Allgemeinheit der kirchlichen Geltung oder Anerkennung zu bezeichnen. Der Name findet sich schon im 2. Jahrhundert bei Apollonius, welcher von dem Montanisten Themison sagt: *ὡς μάρτυς κανχώμενος ἐτόλμησε, μιμούμενος τὸν ἀπόστολον, καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολὴν κατηχεῖν κτλ.* (Euseb. KG. V, 18, 5). Der nachgeahmte katholische Brief eines Apostels wird wohl 1 Johannis sein. Clemens v. Alex. Strom. IV, c. 15 §. 99 p. 606 nennt den Brief der Urgemeinde Apg. C. 15 eine *ἐπιστολὴ καθολικὴ τῶν ἀποστόλων ἁπάντων*, wie Origenes c. Cels. I c. 63 von dem katholischen Briefe des Barnabas

in seinem Kanon meistens vor die paulinischen gestellt[1]).

Nach diesen Aeusserlichkeiten können wir drittens zu der innern Beschaffenheit des neutestamentlichen Schrift-Kanons übergehen. Derselbe gewährte bei denjenigen Schriften, welche noch von Eusebius und Hieronymus als streitig bezeichnet werden mussten, nämlich bei 5 katholischen Briefen, dem Hebräer-Briefe und der Johannes-Apokalypse, nicht einmal ein einhelliges Ergebniss und forderte hier das kritische Urtheil geradezu heraus. Das Zweifelhafte, was in jedem Falle der kritischen Entscheidung anheim fällt, beschränkt sich jedoch

---

redet. Letzterer spricht in den bei de Wette (Einl. in das Neue Test. 5. Aufl. S. 336 f., 6. Aufl. S. 360 f.) gesammelten Stellen von katholischen Briefen des Johannes, Petrus und Judas, Dionysius von Alexandrien bei Eusebius KG. VII, 25, 7 von 1 Johannis als *ἡ ἐπιστολὴ ἡ καθολική*, Eusebius vollends von den „sogenannten sieben katholischen Briefen," unter welchen der des Jakobus der erste sei (KG. II, 23, 24. 25). Eusebius kann den Ausdruck unmöglich anders verstanden haben, als wenn er KG. IV, 23, 1 die Briefe des Dionysius von Korinth desshalb katholisch nennt, weil sie nicht bloss für die untergebenen Gemeinden, sondern für alle bestimmt seien. Die Erklärung der *καθολικαὶ ἐπιστολαί* durch *οἱονεὶ ἐγκύκλιοι* bei Oekumenius Prolegg. in epi. Jac. (vgl. Leontius de sectis c. 2) ist also wesentlich richtig.

1) Diese Stellung der „sieben Briefe" findet sich schon bei Cyrill von Jerusalem Catech. IV, 20 (vgl. Synodi Laodic. can. 60). Ebenso stehen die *ἐπιστολαὶ καθολικαὶ καλούμεναι τῶν ἀποστόλων ἑπτά* bei Athanasius Epi. fest. 39 (auch in Athanasii Synopsis S. S.), ferner bei Leontius von Byzanz (um 610) de sectis c. 2 u. A. Freilich findet sich auch die Voranstellung der Paulus-Briefe, abgesehen von Eusebius (s. o. S. 53 Anm. 2), bei Gregor von Nazianz Carm. 33, Amphilochius von Ikonion (Jambi ad Seleucum in Gallandi Bibl. VI, p. 495), im 85. apostolischen Kanon und in der Stichometrie des Nikephoros.

keineswegs auf diejenigen Schriften, welche, wenn auch streitig, innerhalb des Kanons ihre Stelle gefunden haben, sondern umfasst auch diejenigen Schriften, welche mit theilweiser Anerkennung draussen geblieben sind, wie der Hirt des Hermas und der Brief des Barnabas. Ja, das Zweifelhafte erstreckt sich, bei Lichte besehen, auf den ganzen Schrift-Kanon des Neuen Test. Auch die Homologumena des Eusebius und des Hieronymus können keine unbedingte Sicherheit geben, weil man gar nicht weiss, ob sie auch immer und von Anfang an Homologumena gewesen seien. Der Hebräer-Brief und die Apokalypse lehren, dass auch Antilegomena mit der Zeit Homologumena und umgekehrt werden konnten. Selbst bei einem und demselben Kirchenlehrer konnte ein solcher Umschwung stattfinden, wie bei Tertullian, welcher den Hirten des Hermas vor seinem Uebertritte zum Montanismus noch anerkannt, späterhin verworfen hat [1]). Bei dem Johannes-Evangelium zieht sich ein anfänglicher und gerade in Kleinasien anhaltender Widerspruch bis in das 4. Jahrhundert hinein. Und die Schriften des Neuen Test. sind ja anfangs ohne Ausnahme Antilegomena gewesen, da man ursprünglich wohl allgemein evangelische und apostolische Schriften, aber keineswegs dieselben, sondern theils ausschliesslich urapostolische, theils auch paulinische besessen hat. Die Ueberlieferung über die Verfasser der neutestamentlichen Schriften wird endlich dadurch unsicher, dass man in der alten Kirche sehr geneigt war, namenlosen Schriften, wie der s. g. Brief des Barnabas lehrt, einen bestimmten Verfasser aus der apostolischen Zeit beizulegen [2]). Wie man den Hebräer-

---

1) S. o. S. 38, Anm. 1.

2) Clemens von Alexandrien hat sogar einem Dialog des Aristo

Brief dem Paulus beilegte, so kann man auch mit andern Schriften des Neuen Test. ähnlich verfahren sein.

Zu der Unsicherheit der Ueberlieferung kommt zweitens die Unsicherheit der Selbstaussagen neutestamentlicher Schriften über ihre Verfasser hinzu. Es war eine weitverbreitete Sitte, Schriften unter den Namen von Aposteln und apostolischen Männern erst zu verfassen. Diese Art der Schriftstellerei beweist selbst innerhalb des neutestamentlichen Schrift-Kanons der 2. Petrus-Brief, dessen Aechtheit auch von sehr gläubigen Theologen nicht mehr aufrecht erhalten werden kann. Die Thatsache apostolischer Schriften-Unterschiebung wird ohnehin durch 2 Thess. 2, 2. 3, 17 ausdrücklich bezugt. Solche Schriften-Unterschiebung ist freilich nicht ohne weiteres als Betrug anzusehen [1]). Sie war vielmehr schon bei den

---

von Pella den Lucas als Verfasser angewiesen. Vgl. Maximus Confessor Schol. in Dionys. Areop. de mystica theologia c. l. p. 17: *ἐν τῇ συγγεγραμμένῃ Ἀρίστωνι τῷ Πελλαίῳ διαλέξει Παπίσκου καὶ Ἰάσονος, ἣν Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἕκτῳ βιβλίῳ τῶν Ὑποτυπώσεων τὸν ἅγιον Λουκᾶν φησὶν ἀναγράψαι.*

1) Zur rechten Würdigung dieser pseudepigraphischen Schriftstellerei in der alten Kirche ist schon Schleiermacher (Sendschreiben über 1 Tim. S. 253 f., Einl. in das Neue Test. S. 87. 199) zu vergleichen. Sehr treffend sagt Kern (Charakter und Ursprung des Briefs Jakobi in der Tübinger Zeitschr. für Theol. 1835 II, S. 73 f.): „In jenem Zeitalter, in welches die Abfassung des Briefs Jakobi gehört, galt eine derartige Benutzung eines ältern angesehenen Namens in einer später erst verfassten Schrift als ein rechtmässiges Mittel, der Schrift selbst eine um so grössere Autorität bei den Lesern zu sichern. Eine solche auf einen ältern Namen zurückgeführte Schrift konnte daher auch aus einem sittlich reinen und ernsten Gemüthe hervorgehen; die Vorstellung von dem Unedeln einer Täuschung lag ihm gänzlich ferne. — — Alle historisch-kritische Untersuchung hat ein Ende, sobald

spätern Büchern des Alten Test., wie der Prediger Salomo's lehrt, nichts als eine schriftstellerische Eigenthümlichkeit, welche bei apokalyptischen Schriften, wie das B. Daniel, das Buch Henoch und 4 Esra, sogar nothwendig war [1]). Dem Alterthum fehlte überhaupt noch der Begriff des schriftstellerischen Eigenthums. Die griechischen Uebersetzer der alttestamentlichen Bücher Esra, Esther, Daniel haben sich gar kein Gewissen gemacht, dieselben mit Einschaltungen und Zusätzen zu bereichern, überhaupt so frei zu verarbeiten, dass wir eigene griechische Bücher Esrä (3 Esra), Esther (Stücke in Esther), den Lobgesang der drei Männer im feurigen Ofen, die Erzählungen von der Susanna, dem Bel und dem Drachen zu Babel als Zusätze zu dem B. Daniel erhalten haben, gar nicht zu reden von dem überarbeiteten Texte des B. Tobit. Aehnlich haben auch alte Christen kein Bedenken getragen, die LXX — Uebersetzung des Alten Test. mit christlichen Zusätzen zu bereichern, durch welche sie den Geist und Sinn der Propheten nur noch bestimmter auszudrüken glaubten [2]). Wie vielfach sind diejenigen Schriften, welche unter den Namen des Ignatius und des römischen Clemens verfasst sind, ungear-

---

eine solche literarische Fiction, wie wir sie zuvor mit Bezug auf die alte Zeit rechtfertigten, unter die Kategorie des Betrugs gebracht, und nun dem Forscher zugerufen wird: Wie? die Schrift eines Betrügers im inspirirten Kanon? Luther selbst stand hier höher, als die nach ihm gefolgte starre Orthodoxie.“ Weiter vgl. Schwegler Nachapostol. Zeitalter I, S. 43 f., K. R. Köstlin die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche, ein Beitrag zur Geschichte der Bildung des Kanons, theol. Jahrb. 1851, S. 149 f.

1) Vgl. meine jüd. Apokalyptik S. 6 f.

2) Vgl. meine Abhdlg. über die alttestamentl. Citate Justin's, theol. Jahrb. 1850, S. 385 f.

beitet und überarbeitet worden! Ferner finden wir schon lange vor dem Christenthum auf klassischem Gebiete nach dem Vorgange der pseudo-orphischen und — musäischen Gedichte ganz untergeschobene Schriften des Pythagoras und des Plato. Recht einheimisch war solche Schriftstellerei in einem verhältnissmässig jungen Bildungssitze, wie Alexandrien, geworden, wo man besondre Veranlassung hatte, das Neue in das ehrwürdige Gewand der Vorzeit zu hüllen. Da liebten es auch die alexandrinischen Juden, alten heidnischen Schriftstellern, sogar der Sibylle, das Bekenntniss des jüdischen Monotheismus unterzuschieben [1]). Andrerseits hat ein alexandrinischer Jude unter dem Namen des alten Salomo kurz vor dem Eintritt des Christenthums sein vorzügliches Weisheits-Buch verfasst. So ist es kein Wunder, dass solche hei-

---

1) Hierher gehört schon die monotheistische Ueberarbeitung eines orphischen Hymnus bei dem jüdischen Alexandriner Aristobulos nebst jüdischen Einschaltungen in die Gedichte des Homer und Hesiodos (bei Eusebius praepar. ev. XIII, 12). Dem griechischen Gnomiker Phokylides (um 540 v. C.) hat ein alexandrinischer Jude ein monotheistisches Lehrgedicht untergeschoben, vgl. J. Bernays über das phakylideische Gedicht, ein Beitrag zur hellenistischen Litteratur, Berlin 1856. Ebenso ist dem Hekatäos von Abdera, einem Zeitgenossen Alexanders d. Gr., ein Werk *περὶ Ἰουδαίων* (auch *περὶ Ἀβράμου* nach einem seiner Theile) mit monotheistischen Versen des Sophokles (vgl. Clemens v. Alex. Strom. V, c. 14, §. 114, p. 717) untergeschoben worden, dessen Aechtheit schon Herennius Philo (bei Origenes c. Cels. I, 15) bezweifelt hat. Auch die Schriften des Hermippos von Smyrna, dieses berühmten Biographen unter den ersten Ptolemäern, sind von jüdischen Einschaltungen nicht frei geblieben, vgl. Origenes c. Cels. a. a. O. Vollends die Historia LXX interpretum unter dem Namen eines ptolemäischen Hofbeamten Aristeas (hinter der Ausgabe des Josephus von Havercamp) ist eine ganz untergeschobene Schrift.

lige Schriften-Unterschiebung auch in das Christenthum überging. Schriften dieser Art, welche zum Theil weite Verbreitung gefunden haben, sind die Testamente der 12 Patriarchen, die Ascensio Jesajae, die Apokalypse des Petrus, das Protevangelium des Jakobus, die unter den falschen Namen des Clemens von Rom und des Ignatius von Antiochien verfassten Schriften u. s. w. Wohl trug der apostolische Name zur Verbreitung und Anerkennung einer Schrift viel bei. Schriften wie 1 Petri und 1 Johannis hätten ohne diese Apostel-Namen bei Papias am Ende ebenso wenig Eingang gefunden, als das Johannes-Evangelium bei dem Verfasser der Homilien des römischen Clemens. Wenn nun aber auch die Schriftsteller diesen Nutzen ihrer Unterschiebungen nicht übersehen haben, so konnten sie denselben doch gerade auf die Sache, welche ihnen am Herzen lag, auf das, was sie als wahr und christlich erkannten, beziehen. Ihre Schriftstellerei mit Apostel-Namen ist wesentlich nichts andres, als wenn heute jemand Grössen der Vergangenheit, Luther, Melanchthon, Hutter, Fichte oder Schleiermacher als Redner an unsre vorgerückte Zeit einführen wollte. Zu Grunde lag immer das Bewusstsein einer geistigen Einheit mit den gefeierten Männern der Vergangenheit, auch wohl das Streben, sie zu verherrlichen. So hat im 2. Jahrhundert ein Presbyter in Asien, welcher als der Verfasser der Acta Pauli ertappt ward (quasi titulo Pauli de suo cumulans), bei der Entsetzung erklärt, id se amore Pauli fecisse [1]). Woher wissen wir nun aber, dass keine

---

1) Vgl. Tertullian de baptismo c. 17, dazu Baur, der Kritiker und der Fanatiker (Stuttgart 1846) S. 83 f., welcher darauf hinweis't, dass der vor Augen liegende Widerspruch, in welchem das in jener apokryphischen Schrift den Frauen ertheilte Recht zu leh-

Unterschiebung apostolischer Schriften der Wachsamkeit der Kirche entgangen sei? Dionysius von Korinth (um 170) klagt, dass ihm schon bei seinen Lebzeiten die eigenen Briefe verfälscht wurden [1]). Und zeitgemässe Unterschiebungen haben leicht Anerkennung und Eingang gefunden [2]). Wer bürgt uns dafür, dass dasselbe nicht auch von manchen Schriften des Neuen Test. gilt?

5) Die Kritik und Schrift-Forschung der alten Kirche.

Zu der kritischen Aufgabe, unter den Schriften des Neuen Test. das Unächte von dem Aechten und Ursprünglichen auszuscheiden, war die alte Kirche im Allgemeinen noch nicht reif, so wenig sich schon bei ihr die Anfänge wirklicher Kritik und Forschung verkennen las-

---

ren und zu taufen mit der ausdrücklichen Vorschrift des Apostels über die Frauen 1 Kor. 14, 34 kam, hier auf die Entdeckung des Betrugs führte.

1) Bei Eusebius KG. IV, 23, 12: *ἐπιστολὰς γὰρ ἀδελφῶν ἀξιωσάντων με μάλιστα ἔγραψα. καὶ ταύτας οἱ τοῦ διαβόλου ἀπόστολοι ζιζανίων γεγέμικαν, ἃ μὲν ἐξαιροῦντες, ἃ δὲ προστιθέντες· οἷς τὸ οὐαὶ κεῖται. οὐ θαυμαστὸν ἄρα, εἰ καὶ τῶν κυριακῶν ῥᾳδιουργῆσαί τινες ἐπιβέβληνται γραφῶν, ὁπότε καὶ ταῖς οὐ τοιαύταις ἐπιβεβουλεύκασι.*

2) Das Edict über die legio fulminatrix zu Gunsten der Christen, welches dem Kaiser M. Aurel nach dem J. 174 untergeschoben ward und sich gegenwärtig hinter Justin's grösserer Apologie befindet, hat vielleicht noch zu Lebzeiten dieses Kaisers bei Claudius Apollinaris (vgl. Euseb. KG. V, 5, 4, wo das angebliche Wunder, wie später bei Tertullian ad Scapulam c. 4, vorausgesetzt wird), jedenfalls aber bald nach dem Tode desselben bei Tertullian Apologet. c. 5 im J. 198 Anerkennung gefunden.

sen. Unbedenklich haben die Kirchenväter die Sage von dem Ursprunge der griechischen Uebersetzung durch 70 oder 72 von einander unabhängige Uebersetzer angenommen [1]). Die Bildsäule des Semo Sancus hat Justin der Märtyrer, welchem fast alle Kirchenväter nachfolgen, auf die Anwesenheit des Magiers Simon in Rom gedeutet [2]). Die abenteuerliche Ueberlieferung eines Christus-Worts über die Weinstöcke und den Weizen der messianischen Zeit, welche Papias auf den Apostel Johannes zurückführt, theilt Irenäus ohne alles Bedenken mit [3]). Und er

---

1) Justin. Apol. I, c. 21, p. 72, Irenäus adv. haer. III, 21, 2, Clemens v. Alex. Strom. I, c. 22, §. 148 f., p. 410 f., Tertullian Apologet. c. 18. Weiteres s. bei Semisch, Justin d. Märtyrer I, S. 225 f.

2) Justin Apol. I, c. 26, p. 69, c. 56, p. 91, Irenäus adv. haer. I, 23, 1, Tertullian Apologet. c. 13, Eusebius KG. II, 13 u. A. Das folgenreiche Versehen Justin's, wie wenn Simoni Deo sancto dastände, hat neuestens freilich eine katholische Ehrenrettung gefunden in den historisch-politischen Blättern 1861, Heft 7, S. 530 f.

3) Adv. haer. V, 33, 3. 4 aus dem 4. Buche der *Ἐξηγήσεις* des Papias. Die Ueberlieferung mehrerer Presbytern, welche sie von dem Apostel Johannes gehört haben wollten, ist schon oben S. 19 Anm. 2 mitgetheilt worden. Dieselbe wird, da sie mit dem B. Henoch auffallend zusammentrifft, wieder eine harte Nuss sein, für die neuerdings so zuversichtlich als eine unumstössliche, für das Neue Test. folgenschwere Entdeckung verkündigte Meinung, dass das B. Henoch erst während des Barkochba-Aufstandes (132 nach Chr.) verfasst sei. Auch in einem andern Bruchstück (bei dem kappadokischen Bischof Andreas von Cäsarea Comm. in Apocal. c. 34, Routh reliq. sacr. I, 14 ed. II.) setzt Papias die Erzählung vom Abfall der Engel, welche durch das B. Henoch eingeführt war, voraus: *Παπίας δὲ οὕτως ἐπὶ λεξεως· Ἐνιοις δὲ αὐτῶν, δηλαδὴ τῶν θειων ἀγγέλων, καὶ τῆς περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἐδωκεν ἄρχειν, καὶ καλῶς ἄρχειν παρηγγύησε. καὶ ἑξῆς φησίν· Εἰς οὐδὲν δὲ συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν.* Und vor Papias hat schon der 1. Petrus-Brief

selbst beruft sich für die eigenthümliche Meinung, dass zwischen Taufe und Lehrthätigkeit Jesu mehr als 10 Jahre fallen, feierlich auf die apostolische Ueberlieferung des Johannes [1]). Wie wenig man bei Schriften, welche einmal im Gebrauche waren und Beifall fanden, an dem erdichteten Verfasser Anstoss nahm, kann das B. Henoch lehren, welches Tertullian ohne allen Zweifel auf den vorsündfluthlichen Henoch zurückführt [2]). Ging man in der Beurtheilung heiliger Schriften einmal mit Tertullian von dem Grundsatze aus: nihil omnino reiiciendum est, quod pertinet ad nos, so konnten ja auch untergeschobene Apostel-Schriften, wenn sie nur dem Bedürfniss der Zeit entsprachen, auf bereitwillige Annahme ohne strenge Prüfung rechnen.

Freilich waren die Kirchenväter gerade in Beziehung

---

das B. Henoch gekannt. Doch davon beiläufig! Ueber die sagenhafte Ausschmückung des Endes, welches der Verräther Judas nahm, bei Papias s. o. a. a. O

1) S. o. S. 37, Anm. 3.

2) De cultu fem. I, 3 (de hab. mul. c. 3): Scio scripturam Enoch, quae hunc ordinem angelis dedit, non recipi a quibusdam, quia nec in armarium Judaicum admittitur. opinor, non putaverunt illam ante cataclysmum editam post eum casum orbis omnium rerum abolitorem salvam esse potuisse. Dagegen erinnert Tertullian, dass das Buch entweder durch Noa erhalten, oder später, wie nach der chaldäischen Zerstörung das Alte Test. durch Esra, wieder hergestellt sein könne. Der Hauptgrund, wesshalb Tertullian sich das B. Henoch nicht nehmen lassen will, ist in Folgendem höchst bezeichnend ausgedrückt: Sed cum Enoch eadem scriptura etiam *de Domino* praedicarit, a nobis quidem ***nihil omnino reiiciendum est, quod pertinet ad nos.*** et legimus, omnem scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari (2 Tim. 3, 16), a Judaeis potest iam videri propterea reiecta, sicut et cetera fere, quae ***Christum sonant.***

auf Schriften-Unterschiebungen noch von manchen Vorurtheilen neuerer Theologen frei. Das s. g. muratorische Bruchstück streitet zwei Johannes-Briefen die kirchliche Geltung desshalb noch nicht ab, weil sie nicht unmittelbar von dem Apostel selbst verfasst seien. Eusebius trägt gar kein Bedenken, die Briefe des Jakobus und des Judas, trotz ihrer weitverbreiteten Anerkennung, für unächt zu erklären [1]). Hieronymus führt unter anderm ohne alle Missbilligung die gangbare Ansicht an, dass der Brief des Jakobus untergeschoben sei [2]). Im Allgemeinen aber war das Urtheil der Kirchenväter doch zu sehr gebunden durch Herkommen und Ueberlieferung. Ihre Kritik war durchaus beschränkt durch die einstimmige Ueberlieferung der Kirche, wie dieselbe auch entstanden sein mochte. Der einzige Spielraum, in welchem sie sich regte, war das Gebiet der Antilegomena. Schon bei Origenes geht alles nach dem empirischen Grundsatze: Schriften, welche nicht bezweifelt werden, sind auch unzweifelhaft ächt, und was bezweifelt wird, das ist eben desshalb auch von zweifelhafter Aechtheit. Nur bei einem *ἀμφιβαλλόμενον* des Neuen Test., bei dem Hebräer-Briefe, hat Origenes ein eigenes kritisches Urtheil von bleibendem Werthe gewagt. Nachdem schon der alexandrinische Clemens [3]) diesen Brief für Uebersetzung einer hebräischen Urschrift erklärt hatte, stellt Origenes die vermittelnde Ansicht auf, dass dem Apostel Paulus die Gedanken, dagegen einem Andern Ausdruck und Zusammensetzung (*ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις*)

---

1) S. o. S. 55, Anm. 3.

2) S. o. S. 61, Anm. 3.

3) Bei Eusebius KG. VI, 14, 2.

angehören mögen [1]). Dieses selbständige Urtheil des Origenes, welches den Unterschied der Form zwischen dem Hebräer-Briefe und den unmittelbaren Briefen des Paulus schon treffend hervorhebt, stellt sich also gewissermassen in die Mitte zwischen die morgenländische Anerkennung und die abendländische Verwerfung des Hebräer-Briefs. Und erst als die Apokalypse des Johannes aus einem Homologumenon zu einem Antilegomenon geworden war, als man ihrer apostolischen Abfassung die Unterschiebung durch den Gnostiker Kerinth gegenübergestellt hatte [2]), trat aus der Schule des Origenes Dionysius von Alexandrien († 265) wieder mit einer vermittelnden Ansicht auf. Dieses Buch sollte wohl von einem inspirirten Manne, mit Namen Johannes, aber nicht von dem Apostel dieses Namens verfasst sein, ein Urtheil, welchem gleichfalls etwas sehr Richtiges, nämlich die Wahrnehmung des tiefgreifenden Unterschieds zwischen dem Johannes-Evangelium und den Briefen einerseits, der Apokalypse des

---

1) Bei Eusebius KG. VI, 25, 11 f. (aus der Homilia in epi. ad Hebraeos): *ὅτι ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ* (2 Kor. 11, 6), *τουτέστι τῇ φράσει, ἀλλά ἐστιν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα· πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογήσαι ἄν. πάλιν τε αὖ ὅτι τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστι, καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων, καὶ τοῦτο ἂν συμφήσαι εἶναι ἀληθὲς πᾶς ὁ προσέχων τῇ ἀναγνώσει τῇ ἀποστολικῇ.* Weiter: *ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ' ἄν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὡσπερεὶ σχολιογραφήσαντός τινος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου.*

2) S. o. S. 44, Anm. 4.

Johannes andrerseits zu Grunde liegt [1]). Der Meister wie der Schüler beobachten auch gegen die zwiespaltige Anerkennung der fraglichen Schriften immer noch eine schonende Rücksicht. Origenes will den Hebräer-Brief keiner Gemeinde, welche ihn einmal besitzt, rauben [2]), Dionysius eine Schrift nicht verwerfen, welche bei so vielen Brüdern Achtung geniesst. Die kirchliche Geltung und Ueberlieferung war also die umhegende Mauer, in welcher die Schrift-Kritik der alten Kirche einen gewissen Spielraum freier Bewegung finden konnte. Freilich beruhte diese Ueberlieferung zum Theil selbst auf einer gewissen Forschung. Die Hypothese einer hebräischen Urschrift des Matthäus war seit Papias zu einer kirchlichen Ueberlieferung geworden. Daher die Meinung, dass Pantänos, der Katechet und Lehrer des alexandrinischen Clemens, da er als Evangelist nach dem s. g. Indien kam, diese hebräische Urschrift von der Wirksamkeit des Apostels Bartholomäos her vorgefunden habe [3]), und der Glaube des Hieronymus, dieselbe Urschrift in dem aramäischen Evangelium der Nazaräer aufgefunden zu haben [4]).

---

1) S. o. S. 51 f.

2) S. o. S. 43, Anm. 4.

3) Vgl. Eusebius KG. V, 10, 3, Hieronymus de vir. illustr. c. 36.

4) S. o. S. 62, Anm. 1. De vir. illustr. c. 2: Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur etc. c. 3: Porro ipsum hebraicum (Matthaei) habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. Auf diese Meinung des Hieronymus, welche er übrigens späterhin zwar nicht zurückgenommen, wohl aber vorsichtiger ausgedrückt hat (zu Matth. 12, 13:

Wenn nun aber die kirchliche Ueberlieferung auch wohl bei dem Matthäus-Evangelium zu einer gewissen Forschung selbst anregte, so liess doch gerade die kirchliche Grundansicht über die Evangelien überhaupt eine wirkliche Forschung kaum aufkommen. Die Zusammenfassung des Verschiedenartigen in dem gesammt-apostolischen Schrift-Kanon des Neuen Test. führte bei den Evangelien zu einer Harmonistik, welche eben auf die Herstellung des Einen Gesammt-Evangelium aus seiner vierfachen Gestalt ausging. Nach dem ersten Versuche Tatian's, welcher noch an die flüssige Bildungszeit des Kanons reicht [1]), haben namentlich Ammonius

---

Evangelium, quo utuntur Nazareni et Ebionitae, et quod vocatur a ***plerisque*** Matthaei authenticum, adv. Pelag. III, 2: Evangelium iuxta Hebraeos, sive ut ***plerique*** autumant, iuxta Matthaeum), scheint sich schon Theodor von Mopsuestia zu beziehen in der Schrift *πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ παιδεύειν τοὺς ἀνθρώπους* bei Photius Bibl. cod. 177, p. 127 Bekker: *Ἀραὰμ δὲ τὸν ἀρχηγὸν αὐτῶν, οὐ γὰρ ἔχω σαφῶς εἰπεῖν, εἴτε ὀνομάζει, εἴτε ἐπονομάζει, τοῦτον δὲ πέμπτον εὐαγγέλιον προσαναπλάσαι λέγει* (Theodor, welcher mit Aram sowohl an die aramäische Sprache des Hebräer-Evang. als auch an den Namen des Hieronymus anspielt), *ἐν ταῖς Εὐσεβίου τοῦ Παλαιστίνου βιβλιοθήκαις ὑποπλαττόμενον εὑρεῖν.*

6) Das Diatessaron Tatian's, von welchem wir die erste Kunde durch Eusebius (KG. IV, 29, 6) haben, war jedenfalls noch keine reine, dem kanonischen Text-Bestande genau entsprechende Evangelien-Harmonie. Theodoret haer. fab. I, 20 sagt: *οὗτος* (Tatian) *καὶ τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν εὐαγγέλιον, τάς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσιν.* Nach Epiphanius Haer. XLVI, 1 konnte das *διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον* von Einigen auch das *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* genannt werden. Es richtet sich selbst, wenn Bleek (Einl. in das Neue Test. S. 310) auf die letzte

von Alexandrien (um 230 u. Z.) und Eusebius von Cäsarea diese Behandlung der Evangelien durchgeführt, deren Grundsätze Augustinus in einer eigenen Schrift erörtert hat [1]). Bei aller Gebundenheit berührt solche Harmonistik doch schon eine Hauptfrage wirklicher Evangelien-Forschung, nämlich das Verhältniss, in welchem das Johannes-Evangelium zu seinen drei ältern Vorgängern steht. Hier bietet bereits der alexandrinische Clemens die Wahrnehmung eines innerlichen Unterschiedes zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten dar [2]). Nachdem das Somatische des Lebens Jesu in den drei frühern Evangelien aufgezeichnet war, soll Johannes schliesslich ein pneumatisches Evangelium verfasst haben. Aber diese tiefere Einsicht in den innern Unterschied der beiderseitigen Evangelien steht in der alten Kirche ziemlich vereinzelt da. Gewöhlich blieb man bei der Vorstellung einer ganz äusserlichen Ergänzung der drei ersten Evangelien durch das vierte stehen. Schon Eusebius, welcher gerade die alte Evangelien-Harmonie ausgebildet hat, vertritt die Ansicht, dass die drei ersten Evangelien nur Ein Jahr aus dem Leben Jesu, das letzte seit der Gefangennehmung des Täufers, erzählen [3]), wesshalb Johannes in seinem Evangelium die frühere Zeit, welche seine Vorgänger noch verschwiegen

---

Angabe, welche wohl rein auf einer Verwechselung von Seiten des Epiphanius selbst beruhe, nichts geben will.

1) De consensu evangelistarum libri IV.

2) S. o. S. 41, Anm. 2.

3) In Hinsicht der Ueberlieferung über die einjährige Lehrzeit Jesu vgl. meine Schrift über die clementin. Recognitionen und Homilien S. 160, krit. Untersuchungen über die Evv. Justin's, der clem. Hom. und Marcion's S. 337.

hatten, ergänzend nachholte [1]). Die innere Verschiedenheit des vierten Evangelium von den drei ersten geht hier fast gänzlich unter in einer äusserlichen Harmonistik [2]). Gleichwohl zeigt sich unter dieser Fessel der kirchlichen Evangelien-Harmonie noch ein andrer Keim wirklicher Evangelien-Forschung. Liess das Mätthäus-Evangelium nach der kirchlichen Ueberlieferung einen gewissen Zusammenhang der kanonischen Evangelien mit alten ausserkanonischen offen, auf welche auch das Lucas-Evangelium, nur in verwerfender Weise, hinzudeuten schien [3]): so legte das Johannes-Evangelium, welches

---

1) KG. III, 24, 7 f.

2) Eusebius KG. III, 24, 12. 13: *οὐκοῦν ὁ μὲν Ἰωάννης τῇ τοῦ κατ' αὐτὸν εὐαγγελίου γραφῇ τὰ μηδέπω τοῦ βαπτιστοῦ βεβλημένου εἰς φυλακὴν* (vgl. Joh. 3, 24) *πρὸς τοῦ χριστοῦ πραχθέντα παραδίδωσιν, οἱ δε λοιποὶ τρεῖς εὐαγγελισταὶ τὰ μετὰ τὴν εἰς τὸ δεσμωτήριον κάθειρξιν τοῦ βαπτιστοῦ μνημονεύουσιν* (vgl. Matth. 4, 12, Marc. 1, 14, Luc. 3, 19. 20). *οἷς καὶ ἐπιστήσαντι οὐκέτι ἂν δόξαι διαφωνεῖν ἀλλήλοις τὰ εὐαγγέλια, τῷ τὸ μὲν κατὰ Ἰωάννην τὰ πρῶτα τῶν τοῦ Χριστοῦ πράξεων περιέχειν, τὰ δὲ λοιπὰ τὴν ἐπὶ τέλει τοῦ χρόνου αὐτῷ γεγενημένην ἱστορίαν· εἰκότως δ' οὖν τὴν μὲν τῆς σαρκὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν γενεαλογίαν, ἅτε Ματθαίῳ καὶ Λουκᾷ προγραφεῖσαν, ἀποσιωπῆσαι τὸν Ἰωάννην, τῆς δὲ θεολογίας ἀπάρξασθαι, ὡσὰν αὐτῷ πρὸς τοῦ θείου πνεύματος οἷα κρείττονι παραπεφυλαγμένης. ταῦτα μὲν οὖν ἡμῖν περὶ τῆς τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου γραφῆς εἰρήσθω.* Erst ganz zuletzt tritt hier ein gewisser innerer Unterschied zwischen dem Johannes-Evangelium und seinen Vorgängern hervor. Grundsätzlichen Widerspruch gegen die Einstimmigkeit der drei ersten mit dem vierten Evangelium, welche zuerst Apollinaris von Hierapolis (im Chron. pasch. p. 14) gegen die Quartodecimaner behauptet hat, erhoben nur die s. g. Aloger, welche das letztere für widerstreitend gegen die erstern erklärten, vgl. Epiphan. Haer. LI, 4 f.

3) In dem *ἐπεχείρησαν* Luc. 1, 1 fand man einen Seitenblick auf häretische Evangelien, wie das der Aegyptier, der 12 Apostel,

mit Rücksicht auf die drei ersten verfasst sein sollte [1]), ein ähnliches Verhältniss dieser zu einander nahe. Bei dem Lucas-Evangelium, welches die herrschende Ueberlieferung auch der Zeit nach für das dritte [2]) nur eine vereinzelte Annahme schon für das zweite [3]) erklärte, konnte diese Auffassung nicht so leicht entstehen, als bei dem Marcus-Evangelium in seiner nahen Verwandtschaft mit dem Matthäus-Evangelium. Die Vergleichung

---

des Basilides, vgl. Origenes Hom. in Luc. 1, Eusebius KG. III, 24, 15, Hieronymus praefatio in Matth., Epiphanius Haer. LI, 7 u. A.

1) Vgl. Clemens v. Alex. oben S. 41, Anm. 2, Eusebius KG. III, 24, 7 f., Hieronymus de vir. illustr. c. 9. Nach Photius Bibl. cod. 254 hätte Johannes die drei ältern Evangelien selbst redigirt: *ὅτε δὲ τοὺς τόμους, οἳ ἀνέγραφον διαφόροις γλώσσαις τὰ σωτήρια τοῦ δεσπότου πάθη τε καὶ θαύματα καὶ διδάγματα, τούτους παρὰ τῶν κομιζόντων δεξάμενος διέταξέ τε καὶ διήρθρωσε καὶ ἑνὶ ἑκάστῳ τῶν τριῶν οὐαγγελιστῶν τὸ ὄνομα ἐνηρμόσατο.*

2) Diese sonst stillschweigend gemachte Voraussetzung spricht ausdrücklich aus Epiphanius Haer. LI, 6. 7.

3) Vgl. Eusebius KG. VI, 14, 5: *αὖθις δ' ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης* (von Alex.) *βιβλίοις* (den Hypotyposen) *περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται, τοῦτον ἔχουσαν τὸν τρόπον· προγεγράφθαι ἔλεγεν τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας* (d. h. Matthäus und Lucas)· *τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν κτλ.* Diese eigenthümliche Bestimmung über die Folge der Evangelien ist übrigens ganz einfach aus einer blossen Schlussfolgerung zu erklären. Auf die Stellung des Marcus nach Lucas kam man desshalb, weil man den Marcus, wie Irenäus ausdrücklich sagt (s. o. S. 35, Anm. 1), erst nach dem Lebens-Ausgang des Petrus und Paulus geschrieben haben liess, anderseits der weitverbreiteten Meinung folgte, Paulus habe in Stellen, wie 2 Kor. 8, 18. Röm. 2, 16. 2 Tim. 2, 8, das Lucas-Evangelium schon erwähnt, vgl. Origenes Tom. II in Matth. bei Eusebius KG. VI, 25, 4 f., Hom. in Luc. 1, Eusebius KG. III, 4, 7, Hieronymus de vir. illustr. c. 7, Chrysostomus in Acta App. 1.

dieser beiden letztgenannten Evangelien hat bereits den Augustinus dazu geführt, von den römischen Lehrvorträgen des Petrus als der apostolischen Quelle des Marcus abzusehen und diesen Evangelisten für einen Epitomator des Matthäus zu erklären [1]). Wenn also schon an der Schwelle der Vierzahl kirchlicher Evangelien die Hypothese eines schriftlichen Ur-Evangelium steht, welcher sich noch Hieronymus anschliesst, so tritt gerade bei demjenigen Kirchenvater, welcher den Abschluss des neutestamentlichen Schrift-Kanons für das Abendland darstellt, die Hypothese eines schriftstellerischen Verhältnisses der Evangelien zu ihren Vorgängern hervor. Und bei den Briefen wie bei der Apokalypse wahrte das Ansehen des Hieronymus immer noch die Erinnerung an die alten Antilegomena.

---

1) De consensu evangelistarum I, 2: Hoc ordine scripsisse perhibentur (evangelistae): primum Matthaeus, deinde Marcus, tertio Lucas, ultimo Johannes. — Horum sane quatuor solus Matthaeus hebraeo scripsisse perhibetur eloquio, ceteri graeco. et quamvis singuli suum quemdam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum ***velut alterius praecedentis ignarus*** voluisse scribere perhibetur, vel ignorata praetermisisse, quae scripsisse alius invenitur; sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluam cooperationem sui laboris adiunxit. nam Matthaeus suscepisse intelligitur incarnationem Domini secundum stirpem regiam et pleraque secundum hominum praesentem vitam facta et dicta eius. ***Marcus enim subsecutus tamquam pedissequus et breviator eius videtur.*** cum solo quippe Joanne nihil dixit, solus ipse perpauca; cum Matthaeo vero plurima, et multa pene totidem atque ipsis verbis, sive cum solo, sive cum ceteris consonante.

II. Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments in der neuern Zeit.

Die Keime wirklicher Kritik und Forschung, welche die alte Kirche hinterliess, konnten freilich noch nicht treiben, so lange sie von der starren Eisesrinde der mittelalterlichen Kirche, welcher selbst die genügende Kenntniss der kirchlichen Ursprachen abging, bedeckt waren. Das Schmelzen dieser Eisdecke und die Nähe eines neuen geistigen Lebens kündigte erst der Humanismus an, welcher ebensowohl die alten Zweifel über die Antilegomena, als auch die Ansätze der Evangelien-Forschung aus ihrem Winterschlafe erweckte [1]). Aber diese freien Regungen

---

1) Desiderius Erasmus († 1536), das berühmte Haupt der Humanisten, zog die hebräische Urschrift des Matthäus, wenn auch nur um sie zu bestreiten, wieder hervor und gefährdete sogar den Bestand des Kanons durch seine Aeusserungen über die Verfasser der Briefe an die Hebräer, des Jakobus, 2 Petri, 2. 3 Johannis, selbst der Apokalypse. In dieser doppelten Hinsicht schloss sich ihm sogar Thomas de Vio Cajetanus († 1534), nur abgesehen von der Apokalypse, an, vgl. Credner Gesch. d. neutestamentl. Kanons S. 318. Auch der Dominicaner Santes Pagninus von Lucca († 1541) stellt in seiner Isagoge ad sacras literas (Colon. 1540) ein gewisses Schwanken des Kanons dar, vgl. Credner a. a. O. S. 319.

konnten in der katholischen Kirche noch erdrückt werden durch die Entscheidung der Synode zu Trient, welche den Brief an die Hebräer, 2 Petri, 2. 3 Johannis, den Brief des Jakobus und die Apokalypse des Johannes ausdrücklich in den Kanon des Neuen Test. aufnahm [1]). Eine so späte Entscheidung vermochte es freilich nicht, die Zweifel der alten Kirche über diese Antilegomena ganz auszulöschen, welche noch der Dominicaner Sixtus von Siena († 1599) in seiner Bibliotheca sancta [2]) zusammenstellte. Aber wohl ist es bezeichnend, dass der neuere Katholicismus gerade bei der Lostrennung des Protestantismus mit einer endgültigen Entscheidung über den Schrift-Kanon des Neuen Test. hervortrat und dem Schwanken der altkatholischen Kirche sein Ende bereitete. Die Schrift-Forschung war hier, wenn auch mit mildern Fesseln, für alle Folgezeit gebunden. Eine freie Bewegung der Schrift-Forschung liess sich hinfort nur auf Seiten des Protestantismus erwarten.

1) Der Kanon und die Schrift-Kritik des Neuen Test. in der Zeit des alten Protestantismus.

Die Reformations-Zeit selbst täuscht auch keineswegs die Erwartungen, welche man von dem neuen Geiste des Protestantismus in Hinsicht der Schrift-Forschung von vornherein hegen darf. Der Protestantismus, welcher so grundsätzlich mit der herrschenden Ueberlieferung der Kirche gebrochen hatte, nahm anfangs auch zu dem überlieferten Schrift-Kanon eine freiere Stellung

---

1) Sess. IV vom 8. April 1546.

2) Venet. 1566.

ein. Dabei verfuhr Carlstadt († 1541) noch ziemlich in der Weise der alten Kirchenlehrer, indem er die Antilegomena wieder als solche hinstellte [1]) und nur darin erkennt man bei ihm schon eine neue Stellung zu der Schrift, dass er sich über einzelne Aussprüche derselben bereits ein freies Urtheil erlaubt [2]) Diese neue Stellung des protestantischen Bewusstseins zu der heil. Schrift tritt uns dann rein und urkräftig entgegen bei Luther [3]). Die alten Zweifel an einzelnen Schriften des Neuen Test., über welche die Ueberlieferung der Kirche getheilt war, kehren bei Luther wohl wieder, aber in einer ganz neuen Gestalt. Der eigentliche Grund, wesshalb Luther

---

1) Vgl. die Schrift: De canonicis scripturis libellus, Wittenb. 1520, neu herausgegeben von Credner Zur Gesch. des Kanons Halle 1847 S. 291 f. Die kanonischen Schriften des Neuen Test. werden hier in drei Klassen getheilt: 1) die 4 Evangelien, bei welchen Carlstadt nach dem Vorgange Augustin's das Marcus-Evangelium für ein blosses compendium Matthaei erklärt (§. 130) und in unsern Evangelien-Texten die Erzählungen der verschiedenen Evangelisten durch einander gemischt findet (§. 141), 2) die unbezweifelten Schriften der Apostel: 13 Paulus-Briefe, 1 Petri und 1 Johannis, 3) die catholica anonyma, d. h. die Antilegomenen der alten Kirche: den Brief des Jakobus, dessen kanonische Geltung Carlstadt gleichwohl ernstlich in Schutz nahm (§. 90 sq.), 2 Petri, 2. 3 Johannis, den Brief des Judas, endlich den Brief an die Hebräer und die Apokalypse. Die Apostelgeschichte wird nirgends ausdrücklich angeführt, so dass man vermuthen darf, sie einfach als Anhang zu dem Lucas-Evangelium betrachtet, oder auch zu der 2ten Klasse gerechnet worden.

2) Das Wort des Paulus 1 Kor. 15, 10: Plus omnibus laboravi soll eine poenitenda iactatio sein.

3) Die betreffenden Stellen aus Luther's Schriften sind gesammelt bei G. Frank De Luthero rationalismi praecursore, Lips. 1857, p. 28 sq., Credner Gesch. des neutestamentl. Kanon S. 330 f.

einige Schriften bezweifelt oder verwirft, ist nämlich nicht mehr die Zwiespaltigkeit oder Unsicherheit der Ueberlieferung, sondern vielmehr der Widerspruch ihres Inhalts gegen die innere Selbstgewissheit des dogmatisch-religiösen Bewusstseins. Am reinsten tritt dieser neue Maassstab des Urtheils bei dem Briefe des Jakobus hervor. Warum erklärt Luther St. Jakob's Epistel für „eine rechte ströherne Epistel gegen die andern"? Weil sie keine „evangelische" Art an ihr hat. Warum achtet er sie für keines Apostels Schrift? Weil sie „stracks wider St. Paulum und alle andre Schrift den Werken die Gerechtigkeit giebt", Cap. 2, 23 den Spruch 1 Mos. 15, 6, welcher allein von Abraham's Glauben und nicht von seinen Werken sagt, wie ihn St. Paul Röm. 4, 3 führt, auf die Werke zeucht. „Darum dieser Mangel schleusst, dass sie keines Apostels Schrift sei"[1]). Warum will Luther diesen Brief nicht haben in seiner Bibel, „in der Zahl derer rechten Hauptbücher"? Weil ihm der Verfasser der Sache mit Geist, Verstand und Worten zu schwach gewesen zu sein scheint, die Schrift zerreisset und es mit Gesetztreiben ausrichten will. Der Grund der Verwerfung des Jakobus-Briefs ist also sein unleugbarer Widerspruch gegen das lutherische Grundbewusstsein von der Rechtfertigung durch den Glauben allein. Auch bei der Johannes-Apokalypse liegt der innere Grund der Verwerfung am Tage. Hier nimmt der Reformator das Recht, welches früher nur der Kirche im Ganzen zustand, über die göttliche Eingebung fraglicher Schriften zu entscheiden, für sich selbst in der Stärke seines christlichen Bewusstseins in Anspruch. Desshalb

---

1) Werke XIV, 105. 148 der Walch'schen Ausgabe.

wollte Luther dieses Buch „weder apostolisch noch prophetisch achten, weil er nicht spüren konnte, dass es vom heiligen Geiste gestellet sei.“ Offen gesteht er: „Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken, und ist mir Ursache genug, dass ich sein nicht hoch achte, dass Christus darinnen weder gelehrt noch erkannt wird, welches doch zu thun vor allen Dingen ein Apostel schuldig ist, wie er sagt Act. 1 ihr sollt meine Zeugen sein; darum bleib ich bei den Büchern, die mir Christum hell und rein dargeben“ [1]). Ausdrücklich sagt Luther: „Das ist der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget, Röm. 3, 21, und St. Paulus nichts denn Christum treiben will 1 Cor. 2, 2. Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenn es gleich St. Petrus und St. Paulus lehrete. Wiederum, was Christum predigt, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus oder Herodes thät“ [2]). Kann es unumwundener erklärt werden, dass der neue reformatorische Schrift-Kanon in nichts Aeusserem, wie die Ueberlieferung und Entscheidung der Kirche, sondern lediglich in dem Innern des protestantischen Bewusstseins und seines Christus-Glaubens liegt? Auf den überlieferten Thatbestand nimmt Luther nur in so weit Rücksicht, dass niemand gehindert sein soll, es mit obigen Büchern nach Belieben zu halten [3]). Auch über den Hebräer-Brief ist

---

1) Werke XIV, Vorr. S. 13, vgl. S. 151 f.

2) Werke XIV, 149.

3) Bei dem Jakobus-Briefe will Luther Niemandem wehren,

das Urtheil Luther's vorwiegend dogmatischer Art; der sachliche Grund, welcher hier mit unterläuft, gehört wenigstens nicht in das Gebiet der äussern Bezeugung, sondern vielmehr in das der innern Kritik. Der Hebräer-Brief ist bei Luther wieder, um mit Origenes zu reden, ein *βιβλίον μικτόν*, aber nicht mehr, weil er zwischen den allgemein anerkannten und den allgemein verworfenen Schriften als ein Buch streitiger Ueberlieferung in der Mitte steht, sondern weil das dogmatische Urtheil über ihn gemischt ausfällt [1]). Bei der Epistel St. Judä

---

dass er ihn setze und habe, wie es ihn gelüstet, und von der Apokalypse soll jeder halten, was ihm sein Geist giebt.

1) Werke XIV, 146: „Dass die Ep. an die Hebräer nicht St. Pauli noch einiges Apostels sei, beweiset sich aus Cap. 2, 3. Damit wird es klar, dass er von den Aposteln redet als ein Jünger. Denn St. Paulus Gal. 1, 1 mächtiglich bezeuget, er habe sein Evang. von keinem Menschen, sondern von Gott selbst. Ueber das hat sie einen harten Knoten, dass sie am 6. und 10. Cap. stracks verneinet und versaget die Busse den Sündern nach der Taufe; und am 12. v. 17 spricht: Esau habe Busse gesucht und doch nicht gefunden. Welches, wie es lautet, scheint wider alle Evangelia und Episteln zu sein. Und wiewol man mag eine Glosse darauf machen, so lauten doch die Worte so klar, dass ich nicht weiss, obs genug sei. Mich dünket, es sei eine Ep. von vielen Stücken zusammengesetzt, und nicht einerlei ordentlich handele. Wie dem allen, so ists eine ausbündige feine Ep., die vom Priesterthum Christi meisterlich und gründlich redet — dass es offenbar ist, sie sei eines trefflichen gelehrten Mannes, der ein Jünger der Apostel gewesen, viel von ihnen gelernt und fast im Glauben erfahren und in der Schrift geübt ist. Und ob er wol nicht den Grund leget des Glaubens, wie er selbst zeuget, Cap. 6, 1, welches der Apostel Amt ist, so bauet er doch fein darauf Gold, Silber, Edelsteine, wie St. Paulus 1 Cor. 3, 12 sagt. Derhalben uns nicht hindern soll, ob vielleicht etwa Holz, Stroh oder Heu mit untermenget werde, sondern solche feine Lehre mit allen Ehren aufnehmen; ohne dass man sie

erwähnt Luther zwar die alten Väter, welche dieselbe „aus der Hauptschrift“ geworfen haben; aber die Hauptsache ist es ihm doch, „dass sie ein Auszug oder Abschrift ist St. Peters andern Epistel, so derselben alle Worte fast gleich sind“, dass sie Sprüche und Geschichte führet, die in der alten Schrift nirgend stehen, dass der Ap. Judas in Griechische Sprache nicht kommen ist, sondern in Persenland, — lauter Gründe der innern Kritik, welche zu dem Gesammtergebniss führen: „darum ob ich sie wol preise, so ist's doch eine unnöthige Epistel unter die Hauptbücher zu rechnen, die des Glaubens Grund legen sollen“ (XIV, 150).

Bei den nicht unzweifelhaften Büchern des Neuen Test. unterscheidet Luther also diejenigen, von welchen sein dogmatisches Bewusstsein geradezu abgestossen ward (St. Jakob's Epistel und Offenbarung Johannis), und die Schriften gemischten Eindrucks (Epistel an die Hebräer und St. Judä). Diese Unterscheidung ist in der ganzen Schrift-Ansicht des deutschen Reformators so tief begründet, dass sie auch bei den unbezweifelten Schriften ihr Gegenstück findet. Wie Luther dort die ganz und die nur zum Theil anstössigen Schriften unterscheidet, so hier die vorzüglichsten „Hauptschriften“ und die Bücher geringern Werthes, zu welchen letztern er selbst das apostolische Matthäus-Evangelium rechnete. Man soll recht urtheilen können, welche unter allen Büchern die besten sind: „denn nämlich ist Johannis Evangelium und St. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern und St. Peters erste Epistel, der rechte Kern und Mark unter

---

den apostolischen Episteln nicht allerdinge gleichen mag. Wer sie aber geschrieben habe, ist unbewusst, will auch wol unbewusst bleiben noch eine Weile; da lieget auch nichts an.“

allen Büchern. Denn in diesen findest du nicht viel Werke und Wunderthaten Christi beschrieben; du findest aber gar meisterlich ausgestrichen, wie der Glaube an Christum Sünde, Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit gibt. Weil nun Johannes gar wenig Werke von Christo, aber gar viel seiner Predigten schreibt, wiederum die andern drei Evangelisten viel seiner Werke, wenig seiner Worte beschreiben, ist Johannis Evang. das einige, zarte, rechte Hauptevangelium und denen andern dreien weit vorzuziehen und höher zu heben. Also auch St. Pauli und Peters Episteln weit über die drei Evangelia, Matth., Marci und Lucä vorgehen [1]). Summa St. Johannis Evang. und seine erste Epistel, St. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, Gal., Ephesern und St. Peters erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren, was dir zu wissen noth und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmermehr sehest noch hörest" (XIV, 104). So hat Luther sich die ganze Bibel des Neuen Test. zurecht gelegt. Die innere Selbstgewissheit seines dogmatischen Bewusstseins ward von dem Briefe des Jakobus und von der Offenbarung des Johannes ebenso abgestossen, wie von dem Evangelium, 1 Johannis, St. Pauli und Peters Episteln völlig befriedigt. In der Mitte stehen die drei ersten Evangelien, von welchen Luther weniger befriedigt ward, und die Epistel an die Hebräer nebst St. Judä, deren Eindruck ein gemischter war.

Diese Stellung Luther's zu der heil. Schrift zeigt freilich noch den Mangel einer eigentlich geschichtlichen

---

1) Dazu IX, 626: „St. Pauli Episteln sind mehr ein Evang. denn Matth., Marcus und Lucas."

Kritik, für welche die Zeit überhaupt noch nicht reif war [1]). Die Urtheile Luther's über die biblischen Schriften des Neuen Test. waren so subjectiv und individuell, dass sie sich in dieser Weise nicht behaupten konnten. Es lag sogar in der Sache selbst, dass die subjectiv-dogmatische Schrift-Ansicht des Reformators in die Objectivität der altprotestantischen Dogmatik umschlagen musste, welche die heiligen Schriften bis auf jedes Wort in den starren Bann des Inspirations-Dogma's einschloss. Da ward die Unterscheidung kanonischer und apokryphischer Bücher des Neuen Test. (Antilegomena), welche noch bei M. Chemnitz († 1586) bestand, beseitigt durch die unterschiedslose Göttlichkeit aller kanonischen Schriften. Joh. Gerhard († 1637) unterschied bloss noch Schriften primi ordinis, welche in der Kirche niemals bezweifelt wurden, und secundi ordinis, de quorum auctoribus a quibusdam ***aliquando*** fuit dubitatum [2]). Die Zweifel an den Verfassern solcher Bücher, welche G. Calixt († 1655) noch in Erinnerung brachte [3]), sollten also längst der Vergangenheit angehören. Auf der abschüssigen Bahn einer rein dogmatischen Schrift-Ansicht konnte der rechtgläubige Protestantismus nicht eher stille stehen, als bis er das reine Wort Gottes selbst in

---

1) Am meisten geschichtliche Haltung haben die Urtheile Calvin's, dass der Hebräer-Brief nicht von Paulus, 2 Petri nicht von Petrus herrühre (vgl. Credner a. a. O. S. 333 f.), wogegen Zwingli's Verwerfung der Johannes-Apokalypse (vgl. Lücke Einl. in die Offbarg. Joh. 2. A. S. 903 f.) mehr in die subjectiv-dogmatische Schrift-Kritik zu gehören scheint.

2) Vgl. Bleek Einl. und den Brief an die Hebräer S. 449 f. 467 f.

3) Vgl. Henke, G. Calixt I, S. 131.

einer buchhändlerischen Ausgabe des Neuen Test. unveränderlich zu besitzen glaubte [1]). Alle isagogischen Werke aus der Zeit des orthodoxen Protestantismus sind daher ohne jeden höhern Werth [2]). Der Kanon des Neuen Test. schien als unverbrüchliche Schranke gegen alle freie Forschung in der katholischen Kirche durch die Synode zu Trient, in der protestantischen durch das Inspirations-Dogma festgestellt zu sein [3]). Gleichwohl konnte die Geistesfreiheit, welche in der Stellung des deutschen Reformators zu der heil. Schrift lag, die Ungebundenheit des protestantischen Bewusstseins von der äussern Aucto-

---

1) Abraham Calov, der Haupturheber des gegen G. Calixt gerichteten Consensus repetitus vom J. 1655 (herausgegeben von E. L. Th. Henke Marburgi 1846), ist in seinem blinden Eifer für die Inspiration des überlieferten Textes sogar so weit gegangen, dass er Hebr. 1, 3 das vorgefundene *αὐτοῦ* nicht einmal in *αὐτοῦ* verändern wollte: Impium est et prophana audacia, in verbo Dei vel *apicem* mutare ac *pro spiritu aspero lenem vel vice versa substituere*, quum quivis etiam apex teste Christo sit coelo terraque potentior, nec ulla supererit certitudo scripturae, si haec admittatur licentia mutandi. Auch die reformirte Orthodoxie hat in der Formula consensus ecclesiarum Helveticarum vom J. 1675 gegen Ludw. Capellus die Inspiration der h. Schrift gar auf die Vocale und Puncte des hebräischen Textes ausgedehnt und jede textkritische Berichtigung desselben aus alten Uebersetzungen u. dergl. verworfen.

2) Von lutherischer Seite M. Walther, Officina biblica noviter adaperta Lips. 1636 u. ö., Abr. Calov Criticus sacer biblicus Vit. 1673 u. s. w., von reformirter Seite A. Rivet, Isagoge ad S. S., Lugd. Bat. 1627 u. ö.

3) In den protestantischen Symbolen fehlen jedoch ausdrückliche Bestimmungen über den Kanon des Neuen Test. Nur die 39 Artikel der englischen Kirche vom J. 1562 erklären art. 6 alle Bücher des Neuen Test, ut vulgo recepti sunt, für kanonisch, und die puritanische Westminster-Confession vom J. 1648 zählt dieselben c. 1. §. 2 ausdrücklich auf.

rität und Tradition des Schrift-Kanons nicht für immer verloren gehen, sondern musste mit der Zeit die hemmende Schranke des überspannten Inspirations-Dogma's durchbrechen.

Innerhalb des orthodoxen Protestantismus konnte eine freiere Bewegung der Schrift-Forschung freilich nicht aufkommen. Der Geist der Forschung musste sich vielmehr auf protestantischem Gebiete in den heterodoxen Arminianismus flüchten. Hier schritt Hugo Grotius († 1645) auf dem von Augustinus angebahnten Wege dazu fort, die drei ersten Evangelien in das Verhältniss schriftstellerischer Abhängigkeit zu einander zu stellen, so dass Marcus den Matthäus abgekürzt, Lucas den Matthäus und Marcus benutzt haben sollte [1]). Auch den andern, von Hieronymus angebahnten Weg hat ein Arminianer weiter betreten, nämlich J. Clericus († 1736), welcher die wörtliche Uebereinstimmung zwischen den drei ersten Evangelien durch die Vermuthung gemeinsamer Quellenschriften, nämlich syro-chaldäischer Aufzeichnungen von Hörern und Augenzeugen Jesu, erklären wollte [2]). Es versteht sich fast von selbst, dass Grotius auch dem Hebräer-Briefe einen unmittelbar paulinischen Ursprung absprach, und es kann nicht befremden, dass er bei 2 Petri die Unächtheit entschieden behauptete, bei 2. 3 Johannis Bedenken äusserte.

Der Ort, wo das Inspirations-Dogma in seiner alt-

---

1) Zu Marc. 1, 1, Luc. 1, 1. Dieser Ansicht folgten dann Mill (Prolegomena §. 109. 116), Wetstein (Praefatio ad Marcum et Lucam), Townson (Discourse of the four Gospels ed. 2, Oxford 1788). Auch die hebräische Urschrift des Matthäus wird von Grotius entschieden behauptet.

2) Hist. eccl. Amstelod. 1716, p. 429.

protestantischen Ausdehnung auf jedes Wort überhaupt zuerst durchbrochen werden musste, war der Text und die Sprache des Neuen Test. Gegen die Voraussetzung einer wörtlichen Eingebung war die Unsicherheit des Textes, welche durch die grossartigen Sammlungen der verschiedenen Lesarten an den Tag kam [1]), ein sprechender Beweis. Bei einem so schwankenden Wortbestande liess sich ein Wort für Wort eingebenes Gottes-Wort gar nicht erkennen. Auch die Behauptung einer rein griechischen Sprache des Neuen Test. oder der Purismus, welcher ganz dem strengen Inspirations-Dogma entsprach, rief schon im 17. Jahrhundert den Gegensatz des s. g. Hebraismus hervor [2]). Die beginnende Kritik des Textes und die vorurtheilsfreiere Ansicht von der griechischen Sprache des Neuen Test. konnten jedoch nur in der katholischen Kirche, wo der starre Bann der Verbal-Inspiration fehlte [3]), und der Grundsatz der kirchlichen Ueberlieferung eine Anknüpfung an die Zweifel der alten Kirche gegen die Antilegomena darbot, den ersten Anfang neutestamentlicher Schrift-Kritik erzeugen. Hier hat Richard Simon († 1712), welchen man als den Vater der neuern

---

1) Zuerst in der Londoner Polyglotte von Briān Walton († 1661), dann in den Ausgaben des Neuen Test. von Joh. Mill († 1707) Joh. Jak. Wetstein († 1754) und Joh. Alb. Bengel († 1752).

2) Vgl. Winer Gramm. des neutestamentlichen Sprachidioms 6. Aufl. S. 12 f., Bleek Einl. i. d. Neue Test. S. 56 f.

3) Die Jesuiten traten hier ja mit solchen Behauptungen auf, welche die theologische Facultät in Löwen 1587 verdammte: Ut quid sit scriptura sacra, non est necessarium singula eius verba inspirata esse a Spiritu sancto. — Liber aliquis, qualis forte est secundus Machabaeorum, humana industria sine assistentia Spiritus sancti scriptus, si Spiritus sanctus postea testetur, nihil ibi esse falsum, efficitur scriptura sacra (bei Gieseler Lehrb. d. KG. III, 2, S. 612).

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Kritik anzusehen pflegt, von der bescheidenen Grundlage der neutestamentlichen Text-Kritik aus schon mehrfach in die Kritik der Schriften selbst eingegriffen [1]). Derselbe erneuerte nicht bloss die alte, von den orthodoxen Protestanten aufgegebene Annahme eines hebräischen Ur-Textes bei dem Matthäus-Evangelium, sondern sogar die Meinung des Hieronymus, dass dieser Urtext in dem hebräischen Evangelium der Nazarener mit einigen Zusätzen erhalten gewesen sei [2]). Bei dem Marcus-Evangelium hat Simon den Schluss 16, 9 f., welchen bereits Hieronymus [3]) in den meisten Handschriften vermisste, so stark bezweifelt, dass die schliessliche Versicherung seiner Aechtheit etwas überrascht (C. 11). In dem Lucas-Evangelium sollen auch die Rechtgläubigen einige Aenderungen (19, 41. 22, 43 f.) vorgenommen haben (C. 12). Bei dem Johannes-Evangelium werden wieder die Gründe gegen die Aechtheit des Abschnitts von der Ehebrecherin (7, 53 — 8, 11) umständlich vorgetragen.

---

1) Histoire critique du texte du N. T. où l'on établit la vérité des actes, sur lesquels la réligion chrétienne est fondée, a Rotterterdam 1689. Ich halte mich an die deutsche Uebersetzung von H. M. A. Cramer nebst Vorrede und Anmerkungen von J. Semler Halle 1775. Sonst vgl. H. Graf, Rich. Simon, in den Beiträgen zu den theol. Wissenschaften, herausgegeben von der theol. Gesellschaft zu Strassburg Heft 1, Jena 1847, S. 158 f., und Baur, die Einleitung in das Neue Test. als theolog. Wissenschaft u. s. w., theol. Jahrb. 1850, IV, S. 493 f.

2) C. 9 (deutsche Uebersetzung S. 155) lies't man sogar die Muthmassung, dass derjenige, welcher das Original des Matthäus aus dem Hebräischen und das Griechische übersetzt hat, es in manchen Stellen abgekürzt und sich zuweilen die Freiheit genommen habe, mehr den Sinn als die Worte auszudrücken.

3) Epi. ad Hedibiam.

Die fragliche Aechtheit von C. 21 wird wenigstens berührt (C. 13), bei den drei Zeugen im Himmel 1 Joh. 5, 7 die spätere Einschaltung nachgewiesen (C. 18). Da nun aber R. Simon, wie er selbst zu Anfang von C. 16 sagt, in seinem Werke keine andre Absicht hatte, als „von dem Texte des Neuen Test. zu handeln und die Aechtheit der apostolischen Schriften so einleuchtend als möglich darzuthun“: so musste er sich auch über diejenigen Schriften aussprechen, deren kanonische Geltung in der alten Kirche ursprünglich zweifelhaft gewesen, dann aber durch kirchliche Entscheidung festgestellt war. Bei diesen Antilegomenen deutet R. Simon C. 16 im Allgemeinen an, dass die von der Kirche entschiedene kanonische Geltung noch keineswegs die Herkunft von den Verfassern, welchen man dieselben beilegt, enthalte. Im Besondern scheint er sich bei dem Hebräer-Briefe für die vermittelnde Ansicht des Origenes, bei der Apokalypse dagegen für die apostolische Abkunft zu entscheiden. Als guter Katholik schlug R. Simon freilich auch gewichtige Zweifel mit der blossen Entscheidung der Kirche scheinbar nieder. Aber es war doch von grosser Bedeutung, dass er alle alten Bedenken über die Antilegomena des Neuen Test. wieder in Anregung brachte, die Geschichte des neutestamentlichen Textes, wie bei jeder andern Schrift, ohne die Voraussetzung einer besondern göttlichen Eingebung im gewöhnlichen Sinne behandelte [1]) und

1) R. Simon spricht am Schluss des 13. Capitels von „kleinen Fehlern“ des Johannes. Die Evangelien sind ihm überhaupt blosse Sammlungen aus dem mündlichen Vortrage der Apostel, welche niedergeschrieben wurden, ohne dass man sich eben genau an die Zeit der Begebenheiten gebunden hätte (C. 10, S. 165 d. deutschen Uebersetzung). In Hinsicht der Sprache des Neuen Test. trat Si-

dem überspannten Inspirations-Dogma der Protestanten als reiner Schwärmerei bei jeder Gelegenheit entgegentrat. So sehr die geschichtliche Auffassung bei diesem Vater der neuern Kritik immer noch in den Banden der kirchlichen Tradition und Auctorität gefesselt war, so unterliess er es doch nicht, die dogmatische Schrift-Ansicht der Protestanten ernstlich anzugreifen, wesshalb R. Simon von den orthodoxen Protestanten seiner Zeit unter die Bibel-Feinde (Anti-Scripturarii) gestellt worden ist. Gleichwohl war nicht auf der katholischen Seite, wo der Zwang weniger drückend war, aber auch am dauerndsten aufrecht erhalten werden konnte, sondern nur auf der protestantischen Seite, wo der überspannte Zwang nothwendig zum Bruche kommen musste, die weitere Entwickelung des kritischen Forschungsgeistes möglich.

2) Der Kanon und die Schrift-Kritik des Neuen Test. in dem Zeitalter der Aufklärung.

Wie das Zeitalter der Aufklärung überhaupt darauf ausging, die drückenden Fesseln der Ueberlieferung abzuwerfen, so hat es auch die herkömmliche Ansicht über die biblischen Schriften grundsätzlich bekämpft. Schon der englische Deismus hat durch versteckte Angriffe auf die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften das apologetische Werk von Nathanael Lardner [1]) hervorgerufen. Und wie gefährlich auch in Deutschland die Zeit der Aufklärung den ganzen Bestand und

---

mon ganz auf die Seite der Hebraisten im Gegensatz gegen die Puristen.

1) Ueber die Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte 1727.

Begriff des Kanons bedrohte, lehrt der s. g. Wolfenbüttler Fragmentist, H. S. Reimarus, von dessen „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ in Hinsicht des Neuen Test. freilich nur die Abschnitte „über die Auferstehungsgeschichte“ und „vom Zweck Jesu und seiner Jünger“ durch Lessing seit 1778 veröffentlicht wurden [1]). Was Reimarus den biblischen Schriften abstritt, war noch nicht ihre Abfassung durch die überlieferten Verfasser, sondern lediglich der Vorzug einer besondern göttlichen Eingebung. Keiner der Evangelisten rühmt sich einer göttlichen Eingebung; alle vier schreiben nur aus eigenem Antriebe. Die mancherlei Abweichungen der Evangelisten von einander, welche Reimarus nicht mit der kirchlichen Harmonistik hinwegleugnete, sollten sich erklären aus der längern Zeit, welche seit den Begebenheiten verflossen war, aus den verschiedenen, zum Theil mündlichen, Quellen, denen sie folgten, indem sich überdiess jeder Evangelist erlaubte, das Unbestimmte nach eigenem Gutdünken auszumalen. Der spät schreibende Johannes muss wohl die drei ersten Evangelien gekannt haben, hat aber seinerseits durch seinen geheimnissvollen mystischen Stil die Reden Jesu so verstellt, dass man sie gar nicht mehr für dasselbe erkennen kann, was ihm die übrigen Evangelisten bei derselben Gelegenheit in den Mund legen. Die neutestamentlichen Briefe, vornehmlich die paulinischen, haben auch nichts von einer göttlichen Eingebung an sich, sondern erklären sich sämmtlich aus den menschlichen Fähig-

---

1) Erst kürzlich hat Strauss den Inhalt des ganzen Werks berichtweise zusammengefasst in der Schrift: Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Leipz. 1862.

keiten und Absichten, aber auch Mängeln, Schwachheiten und Affecten ihrer Verfasser. Nur die Apokalypse giebt sich für eine Offenbarung aus, aber lässt eine solche gar nicht erkennen [1]). Der Haupt-Eindruck, welchen die Wolfenbüttler Fragmente auf das Zeitbewusstsein machten, bestand jedoch nicht sowohl in der Auffassung der neutestamentlichen Schriften als rein menschlicher, sondern vielmehr in der Auffassung ihrer Geschichte als einer rein menschlichen. Das Himmelreich, welches Jesus als nahe herbeigekommen verkündigte, fand Reimarus ganz entsprechend den Erwartungen einer weltlichen Herrschaft über die Heiden. Jesus liess ein weltliches Messias-Reich verkündigen, und noch sein Klageruf am Kreuze, dass Gott ihn verlassen habe, drückt die Vereitelung seiner Absicht aus. Daher ein „verändertes System der Apostel", welche alles, was sich in den Evangelien auf einen leidenden Messias, seine Auferstehung und Himmelfahrt bezieht, hinterher ausgebildet haben. Die Auferstehung des Gekreuzigten selbst führte Reimarus ja, wie die jüdischen Obern Matth. 28, 11 f., auf eine heimliche Entwendung des Leichnams durch die Jünger zurück [2]). Das gelindeste, was zur Entschuldigung der Apostel gesagt werden könne, sei die Annahme, dass sie durch die Erdichtung der Auferstehung Jesu und seiner baldigst zu erwartenden Wiederkunft vom Himmel einen geistlichen coup d'état gespielt haben, und sich dabei beruhigt haben mögen, dass sie auf solchen Glauben doch nichts andres, als heilsame Sittenlehren, Gottesfurcht und Menschenliebe zu pflanzen suchten [3])

---

1) Vgl. Strauss a. a. O. S. 174 f.
2) Vgl. Strauss a. a. O. S. 214 f.
3) Vgl. Strauss a. a. O. S. 231 f.

Die protestantische Fach-Theologie war nun zwar fern davon, das Wunderbare der biblischen Geschichte in solcher Weise aus einer Fälschung der Apostel herzuleiten. Gleichwohl drang der Geist der Aufklärungszeit auch in sie tief genug ein. Namentlich war es der dogmatische Begriff des Kanons, gegen welchen Joh. Sal. Semler († 1791) einen anhaltenden Krieg eröffnete. Dieser Haupt-Theolog der Aufklärungs-Zeit verwarf vor allem die Einerleiheit des eingegebenen Gottes-Worts und der kanonischen Sammlung der heiligen Schriften, welche dem altprotestantischen Inspirations-Dogma zu Grunde lag [1]). Der Kanon der heil. Schriften sollte an sich nichts weiter als Verzeichniss heissen und nichts

---

3) Zueignung der Abhandlung von freier Untersuchung des Canons (Th. I) Halle 1771: „Freilich wird des Menschen Verstand, Vernunft, Wille und der Gebrauch aller seiner menschlichen Fähigkeiten durch das Wort Gottes in eine neue Ordnung und Fertigkeit gebracht; dis ist auch allen Menschen nöthig; aber nicht scriptura sacra, in einem Bande genommen, ist geradehin dieses kräftige Wort Gottes, so die Menschen bessert. Wir sehen es an den Juden und sogar auch an Christen, die von der Kraft des Wortes Gottes in ihrem Verstand und Willen so wenig zu ihrer Besserung erfahren, wenn gleich viele scripturam sacram fast auswendig hersagen können.“ Vgl. auch S. 65 nebst der Vorrede zu dem 2. Theile dieser Abhandlung (Halle 1772): „Es ist freilich zeither das Gegentheil die gemeinste Meinung, indem man es geradehin voraussetzt, alle in diesem Canon oder Verzeichnisse enthaltenen Bücher seien, eines wie das andere, aus göttlicher Eingebung den Menschen mitgetheilt worden; aber diese noch so gemeine Meinung hat deswegen nicht mehr ganz gewissen Grund, als viele andere gemeine Vorstellungen hatten, welche nach und nach mehr berichtigt worden sind.“ In der Vorrede zu dem 4. Theile dieser Abhandlung (Halle 1775) erklärt Semler sich sehr ernstlich gegen die seit dem vorigen Jahrhundert aufgekommenen Tändeleien von einer divinitas librorum ipsorum oder divinitas canonis.

weniger als ein Werk göttlicher Eingebung [1]), vielmehr ein rein menschliches Werk sein, welchem von vorn herein alle Bürgschaft fehle, nur göttlichen Inhalt in sich aufgenommen zu haben. Semler trat somit in einen schneidenden Gegensatz gegen die altprotestantische Schrift-Ansicht. Was liess sich aber von den Grundsätzen des Protestantismus aus gegen diese Auffassung des biblischen Kanons erinnern, wenn man nicht eben in katholischer Weise das Ansehen der Kirche, welches selbst R. Simon anerkennen musste, geltend machen wollte? Luther hatte über den Brief des Jakobus und die Offenbarung des Johannes geurtheilt, dass sie keines Apostels, nicht vom heil. Geiste gestellet seien, überhaupt aus den kanonischen Schriften seine rechte Hauptbibel erst herausgelesen. Da hatte Semler wahrlich dasselbe Recht, von dem canon ecclesiasticorum hominum oder der ehemaligen Kirchendiener den canon Christianorum zu unterscheiden [2]). Wer durfte es ihm zumuthen, die göttliche Eingebung der kanonischen Schriften ohne weiteres und unbesehen aus der kirchlichen Ueberlieferung aufzunehmen? Auch das war gut protestantisch, wenn Semler von der Eingebung, welche der orthodoxe Protestant durch das testimonium spiritus sancti innerlich erkennen wollte, behauptete, sie sei keine

---

1) Vorrede zum 2. Theile der Abhandlung v. fr. Unt. d. Can.: „Dieser Catalogus rührt weder bei den Juden noch Christen von einem Urheber her, der nach göttlicher Eingebung die Bücher, nach der ihnen gleich gut zukommenden Eingebung, in ein solch Verzeichniss gebracht hätte. Der Canon oder Catalogus ist also auch so wenig göttlich als der Canon oder Catalogus der verworfenen oder ausgeschlossenen Bücher, der einigen catalogis graecis oder latinis beigefügt worden ist.“

2) Zueignung der Abhdlg. v. fr. Unters. d. Can. (Th. I).

äusserliche Begebenheit, so dass es ein äusserliches oder historisches Zeugniss von ihr geben könnte [1]). Wohl aber giebt sich hier das Neue in Semler's Stellung zu der h. Schrift und sein Fortschritt über den ältern Protestantismus kund. Es ist dieselbe ächt protestantische Selbstgewissheit des Bewusstseins, welche bei Semler wie bei Luther hervortritt; aber sie fällt dort in das Dogmatische, hier in das Moralische. Eine göttliche Eingebung in dem alten dogmatischen Sinne gab es für Semler überhaupt nicht mehr. Die Eingebung erstreckt sich bei ihm selbst auf die Heiden und fliesst mit der innern sittlichen Erleuchtung mehr und mehr zusammen. Die sittliche Erleuchtung ist aber gar nichts Ausserordentliches mehr, sondern besteht in und mit der gewöhnlichen Entwickelung der Menschheit. Wo der ganze Kanon der Bibel nicht mehr lauter göttlich eingegebene Schriften enthielt, da war es nur folgerichtig, auch in den einzelnen kanonischen Schriften neben den ewigen und göttlichen Wahrheiten noch rein menschliche und zeitlich vorübergehende Vorstellungen zu finden [2]). So

---

1) Vgl. die zuletzt genannte Abhandlung S. 29, auch S. 115.

2) Abhdlg. v. fr. Unters. d. Can. (Th. I) S. 53 f.: „Ich bin daher weit entfernt, geradehin alle sogenannten Naturalisten selbst zu hassen, um der gebrauchten Freiheit willen, dass sie die ehemaligen gemeinen Behauptungen von allgemeiner und ununterschiedener Göttlichkeit der ganzen sogenannten Bibel nicht bei sich gelten lassen. Jeder vernünftige Mensch, wenn er so glücklich wird, seine Seelenkräfte selbst ernstlich anzuwenden, hat es frei, ja er hat es zur wirklichen Pflicht, ohne alle Menschenfurcht selbst hierüber zu urtheilen. Wo er nichts Göttliches oder dem höchsten Wesen Würdiges bemerken kann, das in Absicht seiner die göttliche Art und Beschaffenheit habe, ihn selbst innerlich mehr und leichter zu bessern; da kann und soll er

hat Semler die Sammlung der heiligen Schriften aus der übergeschichtlichen Höhe der Dogmatik auf den Boden der Geschichte herabgezogen. Es sind „wohl die unveränderlichen Grundsätze moralischer Vollkommenheit

---

nicht, bloss um anderer willen, die hierin einer Gewohnheit folgen, die sie nach und nach für grossen Vorzug und für Wachsthum in innerer Vortrefflichkeit hatten, solche Schriften sich wider seine Erkenntniss so vorstellen, dass sie alle zusammen ohne Unterschied zu eigener Erbauung ihm ganz gewiss und recht sehr beförderlich seien. Er wird dagegen auch in sehr vielen Theilen dieser Bücher gar keinen solchen Anstoss finden, sondern sehr leicht in sich den Beifall an die unveränderlichen Grundsätze moralischer Vollkommenheit und göttlicher Tugenden gewahr werden, und wenn er redlich ist, sich herzlich darüber freuen, dass die unendliche Güte und unaufhörliche Vorsorge und Wirkung Gottes sich zu keiner Zeit gegen das menschliche Geschlecht unbezeugt gelassen, und sowohl jenen Juden nach ihrer Fähigkeit und einiger geistlichen Besserung und Einrichtung ihres menschlichen Verhaltens ehedem in ihren Umständen behülflich gewesen durch einzelne Personen, welche Lehrer Stelle vertreten haben und auf unterschiedene Weise den Endzweck zu erreichen gewusst haben; als auch, dass unter den sogenannten Heiden von Zeit zu Zeit Gott seinen Namen, wie die heilige Schrift oft redet, mehr und mehr bekannt gemacht hat; theils durch solche vernünftige Juden, durch manche ihrer Schriften, theils durch andre Personen, die als Poeten, Philosophen, Gesetzgeber etc. bekannt worden.“ Ebdas. S. 56 findet Semler kein Bedenken zu behaupten, „dass Gott, weil er aller Menschen Gott gleich gut ist, ebensowohl manchen Heiden solche moralische Eingebungen zur lebendigen Erkenntniss unsichtbarer Vollkommenheiten und des ihnen zukommenden Werths mitgetheilt und sie dadurch wirklich gebessert, auch diese eingegebenen Personen gebraucht habe, andre weiter zur moralischen Erkenntniss zu leiten, als die Juden ehedem dergleichen unter ihrem Volke behaupteten, und eben darein, in der Abfassung solcher Schriften in ältern Zeiten den meisten Vorzug vor andern Völkern setzten.“ Eine für Semler's Ansicht von der Inspiration höchst bezeichnende Stelle.

und göttlicher Tugend", welche den bleibenden Gehalt der heiligen Schriften ausmachen, aber keineswegs so, dass die Bibel hiermit etwas vor allen andern Schriften schlechthin voraus hätte. Auch das Heidenthum nimmt in seinen Poeten, Philosophen und Gesetzgebern an der „moralischen Eingebung" Theil, und auch in der Bibel ist dem Ewigen und Unveränderlichen so viel Zeitliches und Vorübergehendes beigemischt [1]), dass von einem besondern Inspirations-Dogma gar nicht mehr die Rede sein kann. Das aufgeklärte moralische Bewusstsein steht den biblischen Schriften schon so frei und mündig gegenüber, dass es dieselben im Grunde nur noch als Schul- und Erziehungs-Bücher der unmündigen Menschheit ansieht [2]).

---

1) A. a. O. S. 42: „Es giebt in allen Schriften dieses sogenannten Canons solche Stellen und Theile der Rede und der Abfassung, welche gleichsam mit jener Zeit vergehen, weil sie auf jene Zeit und auf solche Umstände derselben sich beziehen, die mit jenen unmittelbaren Zuhörern und Lesern gleichsam vergangen sind."

2) In der Zueignung der genannten Abhandlung behauptet Semler von den biblischen Büchern, „dass manche Leser, fähigere oder geübtere, sie gar wohl nicht für solche halten können, woraus sie moralischen Unterricht ferner nehmen sollten zu ihrer Besserung. Es können hingegen auch solche Bücher von andern Lesern oder bei andern Menschen, die eine geringere Kenntniss haben, noch behalten und genutzt werden. Manche moralische Vorstellungen und Wahrheiten werden also einigen Lesern zuerst daraus bekannt, welche hingegen andern Menschen wirklich schon besser bekannt und in ihrer Uebung sind oder waren, als sie je in solchen Büchern stehen. Man darf daher aus wirklicher freier Einsicht und wachsender geübter Erkenntniss ein und ander Buch von denen bei Seite lagen, welche die Juden heilige Bücher oder die ehemaligen Christen canonische Bücher hiessen, indem sie ehedem für unfähigere Leute einigen Nutzen hatten.

Mit dem dogmatischen Begriffe des Kanons musste Semler auch die überlieferte Annahme seiner uralten Geltung bekämpfen. Er ist der Urheber jener weit verbreiteten und lange nachwirkenden Ansicht geworden, dass der hergebrachte Kanon des Neuen Test. frühestens am Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts aufgekommen sei. Wundern kann man sich bei solchen Grundsätzen über den Kanon nur darüber, dass Semler den Kanon doch noch nicht ganz als etwas geschichtlich Gegebenes behandelt, sondern bei Einem Buche des Neuen Test. noch abändern will. Die Apokalypse des Johannes wollte er „aus dem sogenannten Canone oder Verzeichnisse der Schriften, so unter den Christen alter Zeiten für göttliche gehalten worden", geradezu ausstreichen [1]). Die menschenliebige Gesinnung des moralischen Bewusstseins kann aus einer Schrift, wie der Brief des Paulus an Philemon, jetzt nichts weiter mehr lernen; aber den Ton in der Apokalypse muss sie geradezu „unangenehm und widerlich" finden und kann hier unmöglich den Gott, der lauter Liebe ist gegen die Menschen, als be-

---

ich dächte, eben dieser Wachsthum der Erkenntniss und ihr wirksamer Gebrauch wäre die Absicht aller jener einzelnen Hülfsmittel oder schriftlichen Aufsätze, welche Gott unter den Juden und Christen nach und nach mitgetheilt und angewendet hat. Ein Wachsthum aber der Erkenntnissen und eine Wirksamkeit derselben ist ja nach den subjectivistischen Fähigkeiten so unterschieden, dass es keine Unveränderlichkeit und stete Gleichheit solcher Erkenntniss geben kann. Denn dass einfältigere Menschen weiter nichts zu denken im Stande sind, macht keine Unveränderlichkeit der Vorstellungen aus, als bei ihresgleichen."

1) Vorrede zu (Oeder's) christlicher freier Untersuchung über die sogenannte Offenbarung Johannis Halle 1769, dann: Neue Untersuchung über Apocalypsin, Halle 1776.

sondern, eigentlichen Urheber anerkennen [1]). Von diesem Buche, dessen Inhalt Semler überhaupt ganz dunkel und räthselhaft, unerbaulich und wenn nicht geradezu schädlich, doch jedenfalls höchst nutzlos fand, ward der aufgeklärte Theolog durch den Hass und das Rachegefühl gegen die Heiden völlig abgestossen. Die Hauptsache sei hier eine fanatische Hypothesis von dem baldigen glücklichen Zustande der Juden und dem Untergange der heidnischen Mächte, daher nicht bloss unrichtig, sondern auch dem menschlichen Geschlechte offenbar nachtheilig. Das „Judenzende", das Temporelle und Locale war also für Semler in der Apokalypse so stark, dass er selbst mit seinem aufgeklärten Begriffe des Kanons und mit seiner sonst beliebten Accommodations-Hypothese nicht mehr auskommen konnte. Gerade hier, wo Semler als Kritiker des Neuen Test. seine Zeit am meisten erschüttert hat und den ganzen äussern Bestand des Kanons wankend zu machen schien, zeigt sich auch bei ihm noch die Nachwirkung der dogmatischen Ansicht, der Mangel einer rein geschichtlichen Auffassung des Kanons.

Fragt man nun, wie der Kanon des Neuen Test., wenn er reines Menschenwerk ist, entstanden sei, so hat Semler zwar noch keine bestimmte Antwort gegeben [2]), wohl aber den Weg, welchen die neueste Schrift-

---

1) Abhdlg. v. fr. Unt. d. Can. (I) S. 25 f.

2) Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht Semler's Praefatio ad illustrandam originem catholicae ecclesiae zu seiner Paraphrasis in epistolam II. Petri et epi. Judae, Halae 1784. Hier sagt er: In eo saltim loco iam est illa ***omnis caussa historica canonis, ut in veram lucem restitui vix possit, aut minime possit.*** superavimus sane, si dicere fas est, superiorum temporum sive consuetudinem ignavam, sive falsam auctoritatem, qua plerique omnes theo-

Kritik eingeschlagen hat, schon von fern gesehen und angedeutet. Er hat mit jener kritischen Arbeit, welche den von der altkatholischen Kirche zusammengefügten Kanon wider in seine urspünglichen Bestandtheile auflös'te, den ersten Anfang gemacht. Den neutestamentlichen Schrift-Kanon hat Semler ja bereits auf die Ueberwindung eines ursprünglichen Gegensatzes zwischen Judenchristenthum und Paulinismus durch den Katholicismus zurückgeführt. Ueber die Evangelien und die Briefe des Neuen Test. sollen die ältesten Kirchenlehrer hauptsächlich desshalb noch gar nichts Gewisses erkannt haben, weil sie den Unterschied eines doppelten *εὐαγγέλιον*, der Beschneidung und der Vorhaut (Gal. 2, 7), übersehen haben [1]). Die

---

logi, inde a saeculo 16. istum canonem ecclesiasticum ***divino iure*** ornatum susceperant et ad alios quasi sacrum aliquod depositum tradere solebant. — — — Non credimus porro istam formulam canonis ecclesiasticam, cuius humanam et satis debilem originem perspeximus, addicente eadem conscientia liberali, quae istum canonem antea sic informandum esse decreverat. ***sed nec sic multum profecimus in restituenda ipsa librorum sacrorum historia,*** licet desinamus amplecti eam sententiam de canone seu catalogo illorum, quae olim fere unice regnabat. Das höchste Ziel Semler's ist nur vestigia verae historiae detegere.

1) A. a. O.: Videor autem mihi satis perspexisse, nec Tertullianum, qui tamen Marcioni se, satis sero, opposuit scriptorem, nec Irenaeum, Justinumque et alios seculi 2. aut 3tii scriptores cognovisse ipsos aliquid certi de ***historia prima*** nostrorum aliorumque Evangeliorum atque Epistolarum; reperisse igitur ipsos et collegisse quicquid possent, vel ex ***Papiae***, qui Judaizantium fuit magister, commentis aut commentariis; neglexisse autem omnes vel istud discrimen ***Evangelii duplicis***, quod Paulus tam diligenter quam fortiter designavit, Galat. 2, 7, Evangelium scil. *τῆς περιτομῆς*, atque illud *τῆς ἀκροβυστίας*.

ursprüngliche *ἑνότης πνεύματος*, welche diesen Unterschied noch zusammenhielt, ward dann erdrückt durch den Judaismi spiritus und durch ein falsches Streben nach Einheit, welches seit dem Absterben der Apostel aufkam und die ganz verschiedenartigen Schriften zu einem allein gültigen Kanon zusammenfasste [1]). So lange der ursprüngliche Unterschied des zwiefachen *εὐαγγέλιον* noch bestand, hatte jeder von beiden Theilen seine eigenen heiligen Schriften; auch in die Geschichte des Petrus und des Paulus hatte man sich getheilt [2]). Erst die Unions-Partei

---

1) A. a. O.: In Christo, cuius formula spiritualis est et infinita, docuerat Paulus *ἕνα* esse *ἄνθρωπον*, sive Iudaeum, sive Hellena aut Scytham, sed isti callidi et astuti magistri unitatis ad se transtulerunt ***ius illud*** liberalis ***unitatis*** et praeceperunt, ut ***omnes christiani pariter iam uterentur omnibus tam variis libris sacris***, quorum communione iam antistites omnes coniungebantur. So gehört der Kanon des Neuen Test. zu jener durch Iudaizantes eingeführten nova politeia, iudaica, welche in die christiana spiritualis religio mit ihrer Gewissensfreiheit wieder eindrang, zu jener ecclesia (antistitum et clericorum familia), wo semper pueri manent christiani, quorum multi certe *εἰς ἄνδρα τέλειον ἐν Χριστῷ* succrescere debebant. Semper sunt subiecti doctoribus et clericis satis imparibus; semper carent usu proprio et exercitatione ingenii sui; semper repetunt illam historiam Iesu Christi externam, quae narrabatur *κατὰ σάρκα*, ut abderetur Iudaismus, non ut transiret ad christianos et facultatum animi proprium usum similiter tolleret, ut fuit plerisque Iudaeis ignotus. Dagegen sagt Semler: Itaque nec ***canonis*** illius seu catalogi librorum publice sacrorum ius antiquum sic continuari statuo, ut christianis non liceat, ***eligere*** ex istis libris eas partes, quae ipsis iam sint maxime utiles, licet non desit iusta caussa conservandi corpusculi sacri integri, quod ex particularibus libris sensim collectum fuit.

2) A. a. O.: Mansit et divisa historia Petri et Pauli. — scimus superfuisse seculo adhuc secundo christianos, qui omnino a Pauli theoria et doctrina abhorrerent, quasi ab impietate; quia iusto minus

der Katholiker, welche jenen Unterschied aufzuheben suchten, hat durch Zusammenfassung von vier Evangelien, den Briefen des Paulus und andrer Apostel, der Apostelgeschichte und der Apokalypse den gegenwärtigen Kanon allmälig zu Stande gebracht [1]). Aber der wirkliche Ursprung der Evangelien, der Briefe und der Apokalypse soll bei der kirchlichen Ueberlieferung ganz im Dunkeln bleiben [2]).

---

honorifice de lege Mosis et omni Iudaismo statuisset. itaque et Lucae historiam Apostolorum hi proiecerunt, qui liber ***componendae utrique parti*** (sic enim interpretari ausus sum) nimis studere videretur.

1) A. a. O.: Media iam surgit illorum societas, qui utriusque partis coniunctione christianorum quasi gentis iam novae amplitudinem summam efficere vellent, ***catholici*** scilicet, quasi vel ipso nomine oppositi Iudaizantibus et Hellenizantibus, istos utrosque hoc instituto complexuri. — — Hi igitur catholici et ***Evangelia quatuor iam coniungunt***, ut eorum divisos adhuc amatores iam omnes adsciscant in maiorem societatem; et ***Epistolas*** omnes, tam Pauli quam aliorum; Actus etiam Lucae et istam Apocalypsin, ut divisos antea, per singulos hos libellos, tot christianos secum coniungant universos. Es waren also ecclesiae catholicae nova decreta de 4 Evangeliis, welche Tertullian gegen Marcion vertheidigte.

2) A. a. O. De evangeliorum ipsis primordiis nisi meras fabulas, tamen incertas et debiles sententias veteres omnes per manns quasi tradidisse, fere inter omnes iam constat. Epistolarum autem incunabula quasi adhuc omnino ignorantur; nec de Apocalypsi perpetua illa scriptorum dissensio componi sic potest, ut nostro ipsorum novo arbitrio opus non sit. — — Non miramur itaque, antiquissimam historiam illorum librorum sacrorum, qui iam in canone seu catalogo ecclesiae continentur, quasi in tenebris sepultam esse; postquam, ut ego quidem interpretor, ***coniunctio utriusque societatis*** locum habuerat, quae antea ***Petri*** et ***Pauli*** auctoritate, aequo iure, divisa fuerat. a seculi autem secundi parte fere media arbitror ista consilia successisse.

Dieses Dunkel, welches über dem Ursprung der einzelnen kanonischen Schriften des Neuen Test. ruht, hat Semler nur zum Theil aufzuhellen gewagt. Hatte er ursprünglich ganz mit Grotius die drei ersten Evangelien in schriftstellerischer Abhängigkeit auf einander folgen lassen [1]), so entsprach es ganz seiner später ausgebildeten Grundansicht über die Entstehung des Kanons im Ganzen, dass er zuletzt der Annahme des Clericus beitrat und die drei ersten Evangelisten hauptsächlich aus einer oder mehrern hebräischen oder syrischen Urschriften, also aus vorkanonischen Schriften geschöpft haben liess [2]). Bei dem Lucas-Evangelium machte er seine Grundansicht über den Kanon des Neuen Test. dadurch geltend, dass er sich des verketzerten Marcion gegen die alte Beschuldigung annahm, das Lucas-Evangelium verstümmelt und verfälscht zu haben. Marcion's Evangelium sollte vielmehr ein altes paulinisches Evangelium unter den vielen gewesen sein, aus welchen späterhin die katholische Kirche die vier kanonischen auswählte [3]). Ebenso war Semler gleich bereit, die Entdeckung Stroth's [4]) anzunehmen, dass die apostolischen

---

1) In der Vorrede zu Baumgarten's Untersuchung theolog. Streitigkeiten (Halle 1762) S. 52 Anm. 20.

2) In den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung von Townson's Abhandlung über die vier Evangelien (Halle 1782) Bd. 1, S. 146 f. 221. 290.

3) Vgl. Semler's Anmerkungen zu R. Simon's Geschichte des Neuen Test., dann seine Vorrede zu Townson's Abhandlungen, endlich seinen „Neuen Versuch, die gemeinnützige Auslegung und Anwendung des Neuen Test. zu befördern", Halle 1786.

4) Entdeckte Fragmente des Evang. nach den Hebräern in Justin dem Märtyrer, in Eichhorn's Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur, Leipzig 1777, I, 1 f.

Denkwürdigkeiten Justin's nichts als das Evangelium der Hebräer gewesen seien, welches auch bei Ignatius, Papias, Hegesippus in Ansehen gestanden habe [1]). Dem ausschliesslichen Gebrauche der kanonischen Evangelien sollte bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinein der Gebrauch alter ausserkanonischer Evangelien vorhergegangen sein. Nach der langen Alleinherrschaft des kanonischen Thatbestandes schien in Semler der Geist des alten Marcion wieder aufzuleben. Wie Marcion, so ging ja auch Semler hauptsächlich auf den Brief an die Galater zurück, um einen ursprünglichen Unterschied des urapostolischen und des paulinischen Christenthums zu behaupten, mit dessen katholischer Ausgleichung er bereits die Apostelgeschichte in Verbindung brachte [2]).

---

1) Vgl. Semler's Diss. de *δεσποσύνοις* in der Sammlung der Programmata academica selecta, Hal. 1779, p. 427 sq.

2) Vgl. Semler's Prolegomena zu der Paraphrasis epistolae ad Galatas Halae Magd. 1779. Hier wird ebensowohl der Kampf des Paulus gegen die Iudaizantes aus seinen Briefen nachgewiesen, als auch die veränderte Zeitlage bei der Abfassung der Apostelgeschichte hervorgehoben. Semler sagt §. 11, p. 55 sq.: Distinguendum enim omnino est tempus scriptae epistolae [ad Galatas], cum Iudaizantes publice Paulo detractum ire et Apostolorum illud decretum [Act. 15] pervertere non desinerent, ***a tempore scribentis Lucae.*** — Nobis iam snfficit, Lucam scripsisse Actus Apostolorum, postquam Paulus Romae iam commoraretur, sub Neronis postrema tempora, annis post scriptam Epistolam ad Galatas minime X — XII. At per hoc temporis et locorum intervallum rerum etiam magnam conversionem locum habuisse facile credimus. Sub Floro enim, anno Neronis XI. XII iam bellum Iudaicum erumpit; Paulus accusationem a Iudaeis malignis ipsi intentatam feliciter Romae repulit; itaque illi Iudaeochristiani, qui non essent fanatici et superstitiosis opinionibus dediti, abhorrent a bello, vitant illos Antichristi Romani indices et osores. — Romae igitur iam consilia poterant agitari *de*

Aehnlich wie Marcion ging auch Semler mit den Paulus-Briefen um, indem er namentlich den 2. Korinthier-Brief und den Brief an die Römer willkürlich zerschnitt [1]). Bei dem Hebräer-Briefe kann es nicht auffallen, dass Semler die alten Bedenken gegen eine unmittelbare

---

coniungenda utraque parte et familia Christianorum; tam qui Petrum auctorem praetulerant, alieniores adhuc a Christianis ex gentibus; quam qui Pauli disciplinam sequuti erant, alieniores a Iudaizantibus, quorum certe doctrinae genere melius carebant, quam uterentur. ***Lucas igitur prudenter omisit eas historiae veteris partes, quae ad continuandam divisionem et separationem utriusque familiae converti potuissent, isto tempore.*** Sed ista, quam instituebant quidam, ***utriusque societatis unio*** non potuit statim et parvo tempore confici; itaque pars utraque retinuit per aliquod tempus domesticas narrationes, quibus Petrus et Paulus omni laudum genere ornarentur etc. Dazu vgl. die Anm. zu Gal. 2, 1 p. 243: Si hoc nobis detur, quod videmur non sine ratione propria nobis sumere: Lucam scripsisse hunc librum, Actus, eo consilio, ut utramque partem, discipulorum Petri et Pauli, ista historica auctoritate quasi commoveret ***ad admittendam ecclesiarum coniunctionem***: tum facile et hoc concedetur, Lucam omisisse aliquas historiae veteris partes, quae offensione non carerent, ad animos iam aegros.

1) Vgl. Semler's Paraphrasis epistolae ad Romanos cum notis — et dissertatione de appendice cap. XV. XVI. Halae Magdeb. 1769, Paraphrasis II. Epistolae ad Corinthios, Halae Magdeb. 1776. Der 2. Korinthier-Brief sollte eigentlich aus drei Briefen zusammengesetzt sein: 1) 2 Kor. C. 1—8. Röm. C. 16. 2 Kor. 13, 11—13, 2) 2 Kor. 10, 1—13, 3) 2 Kor. C. 9 als besondres Beiblatt für die Christen in Achaja. An den Römerbrief sollte ausser C. 16 noch C. 15 als offenes Sendschreiben an christliche Lehrer für die Ueberbringer des Briefs auf ihrer Reise angehängt sein. Dagegen vgl. J. Ph. Gabler's Diss. critica de capitibus ultimis IX—XIII posterioris epistolae Paulli ad Corinthios ab eadem haud separandis, Goettingae 1782.

Abfassung durch Paulus wieder in den Gang brachte [1]). Ebenso waren die in der alten Kirche so streitigen katholischen Briefe recht geeignet für Semler's Bearbeitung, welcher hier auch den 1. Petrus-Brief für keine unmittelbare Schrift des Apostels zu erklären wagte [2]), den 2. Petrus-Brief nebst dem noch spätern Briefe des Judas gar erst an das Ende des 2. Jahrhunderts verwies [3]). Bedenkt man schliesslich seinen heftigen Sturm-

---

1) In den Beiträgen zur genaueren Einsicht dieses Briefs vor seiner Ausgabe von Baumgarten's Erklärung desselben, 1763. Vgl. Bleek Einleitung in den Br. an die Hebräer S. 264 f.

2) In der Praefatio zu seiner Paraphrasis in epi. II. Petri et epi. Iudae sagt Semler über 1 Petri: An vero Petrus ipse auctor sit, quidni et hoc fatear, mihi non satis constare? Es werde sich hier ähnlich verhalten, wie bei dem Hebräer-Briefe, welchen schon die Alten nur nach seinen Gedanken auf Paulus zurückgeführt haben. Aus Apg. 15 und Gal. C. 2 sehe man, dass die Apostel, namentlich Petrus, sich allmälig der Lehrweise des Paulus zuwandten: Itaque equidem nihil dubito, Petrum magis magisque consensisse cum instituto et proposito Pauli; atque mandasse forte ipsum, ut haec capita scriberet aliquis ad easdem fere ecclesias omnes istarum provinciarum, quas Paulus ipse iamiam adiisset, ut ***hac nominis sui auctoritate*** iam eo facilius illi nimium adhuc Iudaizantes et inquieti Christiani flecterentur ad amplectendam religionem spiritualem, depositis votis et imaginibus humilioribus regni Christi. Itaque et per Sylvanum missa dicitur haec epistola, qui fuerat Pauli comes, ut et hic hoc ministerio novo non nihil commendaretur, atque sic tandem ***ista abalienatio a Pauli discipulis*** sensim tolleretur. Der Schluss 1 Petri 5, 13 f. sollte erst später zu Gunsten der Anwesenheit des Petrus in Rom angehängt sein.

3) A. a. O.: Alteram vero [Petri] Epistolam seculo demum secundo tribuere audeo, et quidem fere labenti, quia nec Clementi Alex. nec aliis eius temporis nota fuit. sed ipsum hoc consilium maxime probo, ut vel haec auctoritas nominis fanaticos improbosque homines compesceret; qui rationibus et *γνώσει* duci non pos-

lauf gegen die Apokalypse des Johannes, in welcher er, wie sein gnostischer Vorgänger, eine eingedrungene Fälschung des reinsten Judaismus offen bekämpfte, so begreift man vollends, dass selbst freier gesinnte Theologen jener Zeit, wie J. A. Ernesti, vor der Consequenz der Semler'schen Kritik, welche am Ende den ganzen Kanon auflösen werde, erzittern konnten [1]).

Diesen äussern Bestand des Kanons, welchen Semler's Kritik bedrohte, suchten selbst solche Theologen noch möglichst zu wahren, welche, wie Joh. Dav. Michaelis († 1791), den Begriff der Inspiration schon ziemlich aufgegeben hatten. Der genannte Theolog konnte in der Vorrede zu der 4. Auflage seiner „Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes [2]) auf die erste (vom J. 1750) schon mit den Worten zurückblicken: „Wir, das heisst das ganze Publicum von Europa, wussten damals noch nicht, was wir jetzt wissen, und waren gegen 1787 gerechnet in einer Kindheit." Wirklich ist der dogmatische Begriff des Kanons hier schon ganz im Verschwinden. Michaelis bezeichnet seine ganze Stellung zu dem Neuen Test. von vorn herein durch das offene Geständniss, die Frage, ob die Bücher des Neuen Test. von Gott eingegeben sind, sei der christlichen Religion nicht völlig so wichtig, als die andre, ob sie

---

sent. Idem liberale consilium agnosco in Epistola *Iudae*, quam aliquis eius nomine sic scripsit, quia sciret, secundam Petri, e qua decerpsit, nondum a multis usurpari. Hoc consilio scripsit, ut plurium Apostolorum consensus cum summa doctrinae spiritualis eo certius tam multos Iudaizantes commoveret.

1) Vgl. Lücke's Einleitung in die Offenbarung des Joh. 2. A. S. 911.

2) Bd. 1. 2. Göttingen 1788.

ächt sind [1]). Das Inspirations-Dogma ist bei ihm schon so völlig entwurzelt, dass er offen bekennt, für die göttliche Eingebung der heil. Schriften dürfe sich der Protestant nicht bloss nicht auf das Zeugniss der Kirche berufen, sondern auch ein innerlich gefühltes Zeugniss des heil. Geistes oder eine Empfindung und Erfahrung des Nutzens der Schriften zur Ausbesserung des Gemüths (worauf Semler zurückzugehen pflegte) könne die Sache nicht entscheiden [2]). Das Verwerfungs-Urtheil, welches der katholische R. Simon über das altprotestantische testimonium spiritus sancti gefällt hatte, war nun also in die protestantische Fach-Theologie selbst eingedrungen. Die göttliche Eingebung sollte sich nicht von selbst und innerlich dem Geiste kund geben, sondern erst durch äussere Aussagen derselben erwiesen werden. Bei den Aposteln schien die Voraussetzung einer solchen göttlichen Eingebung ganz berechtigt zu sein. Wie steht es aber mit drei Büchern des Neuen Test., welche nicht von Aposteln, sondern bloss von Gehülfen der Apostel

---

1) A. a. O. I, S. 75 f.: „Gesetzt, Gott hätte keines der Bücher des Neuen Test. inspirirt, sondern Matthäum, Marcum, Lucam, Johannem, Paulum bloss sich selbsten überlassen, zu schreiben, was sie wussten, die Schriften wären aber nur alt, ächt und glaubwürdig, so würde die christliche Religion die wahre bleiben."

2) „Das Erstere", sagt Michaelis (I, S. 81), „habe ich für meine Person in meinem Leben nicht gefühlt, aber ich halte den, der es gefühlt hat, auch nicht für glücklicher oder der Gewissheit näher; denn der Muhammedaner fühlt es ebenso gut, und wirklich das innere Gefühl von Gott ist der ganze Beweis, auf den Muhammed seine Religion gegründet, und so viel Millionen sie glauben, es muss also wohl nur zuwege gebrachtes Gefühl, Selbstbetrug sein."

herrühren, Marci und Lucä Evangelium nebst der Apostelgeschichte? Bei diesen Schriften erklärt Michaelis ausdrücklich, dass ihm die Inspiration immer mehr zweifelhaft geworden sei. Selbst die geschichtliche Glaubwürdigkeit, welche er zum Ersatze darbietet, soll in Vergleichung mit Matthäus und Johannes keine unbedingte sein [1]). Auch die Aechtheit der neutestamentlichen Schriften, welche Michaelis doch anstatt ihrer göttlichen Eingebung in den Vordergrund stellt, kann nicht mehr unbedingt aufrecht erhalten werden. Zwar bei dem Matthäus-Evangelium wie bei dem Hebräer-Briefe bot schon die Ueberlieferung der alten Kirche den Ausweg von Uebersetzungen apostolischer Urschriften dar. Den 2. Petrus-Brief liess Michaelis noch als ächt und kanonisch gelten. Aber den Brief des Judas konnte er doch wegen seines Inhalts nicht für kanonisch halten; er kam ihm beinahe als untergeschoben vor [2]). Und bei der Offenbarung des Johannes konnte Michaelis eine allgemeine Unsicherheit nicht überwinden [3]). Dem allgemeinen Zuge der Aufklärungszeit musste er ohnehin auch darin huldigen, dass er die Annahme einer schriftstellerischen Abhängigkeit des Marcus von Matthäus, welche er noch in der 3. Auflage seines Werks [4]) festgehalten hatte, nach Kop-

---

1) A. a. O. I. S. 92. 99 f. Auch dem Briefe des Jakobus, wenn der Verfasser, wie es wahrscheinlich sei, kein Apostel, sondern der Bruder des Herrn gewesen sein sollte, sprach Michaelis (II, S. 1444) die göttliche Eingebung ab.

2) A. a. O. II. S. 1516.

3) A. a. O. II. S. 1573 f.

4) Göttingen 1777 §. 137. Aehnlich zu gleicher Zeit Priestley (Observations on the harmony of the Evangelists, London 1777), wogegen Owen (Observation of the four Gospels, London 1761) den Marcus schon zum doppelten Epitomator, aus Matthäus und

pe's Bestreitung derselben [1]) in der 4. Auflage aufgab, um sich die wörtliche Uebereinstimmung der drei ersten Evangelisten nun aus der Benutzung andrer apokryphischer Evangelien zu erklären, welche schon vor den kanonischen, wenigstens vor der griechischen Uebersetzung des Matthäus, im Umlauf waren [2]). Durch solche Annahme schien man ja recht eigentlich hinter das Geheimniss der Evangelien zu kommen.

Es war also eine durchlöcherte Authentie der heil. Schriften, welche man für das verschwindende Inspirations-Dogma zum Ersatze darbot. An die Stelle der auctoritas divina ward nun die auctoritas humana der Apostel und apostolischen Männer gesetzt. Der grosse Umschwung der Zeit stellt sich nirgends augenfälliger dar, als bei der Evangelien-Ansicht. Auch diejenigen Forscher, welche von einer oder mehr vorkanonischen Urschriften der Evangelien nichts wissen wollten, vielmehr mit Augustinus und Grotius das schriftstellerische Verhältniss derselben zu einander festhielten, gaben jetzt die überlieferte Reihenfolge der Evangelien auf, indem sie das Marcus-Evangelium aus seiner herkömmlichen Mittel-Stellung entweder an die erste Stelle [3]), oder an

---

Lucas, A. F. Büsching (Harmonie der Evangelien, Berlin 1766 Vorrede S. 109 f.) den Lucas zur gemeinsnmen Quelle für Matthäus und Marcus machte.

1) Marcus non epitomator Matthaei, Gotting. 1782.

2) A. a. O. §. 129. 144. Jener apokryphischen Evangelien sollte Lucas 1, 1 gedacht, und man sollte ihren Ausdruck beibehalten haben, wo die Sache richtig erzählt war.

3) So G. C. Storr, über den Zweck der evang. Geschichte und der Briefe Joh. Tüb. 1786, S. 363 f. und in dem Programm De fonte evangeliorum Matthaei et Lucae Tub. 1794.

die dritte hinwegrückten. Die letztere Annahme erhielt nach Owen's Vorgang hauptsächlich durch Joh. Jak. Griesbach († 1812) Geltung, welcher den Marcus sein Evangelium aus den beiden des Matthäus und des Lucas zusammengeschrieben haben liess [1]). Derselbe ward überhaupt der Begründer einer neuen Auffassungsweise der Evangelien, der synoptischen, welche nun an die Stelle der altkirchlichen Harmonistik trat. Die drei ersten Evangelien wurden nun nicht mehr als ganz gleichartige Darstellungen, welche, bloss quantitativ verschieden, den Stoff der evangelischen Geschichte unter sich vertheilt haben, daher auch ohne stoffliche Verschiedenheit zu einer Evangelien-Harmonie zusammengestellt werden können, sondern als einander verwandte, mehr oder weniger eigenthümliche Darstellungen derselben Geschichte angesehen [2]). Die abgelebte Harmonistik konnte sich vor

---

1) Comm. qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur, Jenae 1789. 90 (Opusc. acad. II, 385 sq.), auch De fontibus, unde Evangelistae suas de resurrectione Domini narrationes hauserint Jen. 1784 (Opusc. acad. II, 241 sq.).

2) Griesbach hat sich in der Vorrede zu der 2. Ausgabe seiner Synopsis evangeliorum Matthaei Marci et Lucae, (Hal. 1797 (1. Ausg. 1776) ausdrücklich zu der Ketzerei des Unglaubens an eine Evangelien-Harmonie bekannt: sed valde etiam dubito, an ex Evangelistarum libellis harmonica componi possit narratio, veritati quoad chronologicam pericoparum dispositionem satis consentanea et firmis fundamentis superstructa, quid enim? si nullus Evangelistarum ordinem temporis accurate ubique secutus est? et si sufficientia non adsunt indicia, e quibus constare possit, quisnam et quibusnam in locis a chronologico ordine recesserit? atque in hac me esse haeresi fateor. So ging Griesbach über die alte Evangelien-Harmonie, deren letzter namhafter Vertreter J. Alb. Bengel mit seiner „Richtigen Harmonie der vier Evangelien“ u. s. w. Tüb. 1736

dem Geiste einer neuen Zeit nicht mehr behaupten. Aber konnte man auch bei einer solchen Gesammt-Ansicht über das Neue Test. stehen bleiben, wie sie in Griesbach's Schule durch H. K. A. Hänlein († 1829) in seinem „Handbuch der Einleitung in die Schriften des Neuen Test.“ [1]) vertrat? Konnte man die freie Schrift-Forschung, nachdem sie so eben den mächtigen Damm des Inspirations-Dogma durchbrochen hatte, bei der unverkürzten Aechtheit und Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften festhalten? Zunächst war es nicht einmal die überlieferte Aechtheit der neutestamentlichen Schriften, gegen welche sich der entfesselte Strom der protestantischen Schrift-Forschung richtete. Es war vielmehr die Erforschung der Evangelien und zwar der drei ersten, wo sich die Kritik des Neuen Test. zuerst ein eigenes Strombette verschaffte. Hier beginnt schon in dem Zeitalter der Aufklärung ein wirklicher Fortschritt über die niederreissende Thätigkeit der Aufklärung zu einer aufbauenden. Hier ist der Anfang der positiven, geschichtlichen Schrift-Forschung des Protestantismus.

---

u. ö. gewesen ist, hinaus. Der seitdem üblich gewordene Name der „synoptischen“ Evangelien hat für Hengstenberg (das Evangelium des heil. Johannes Bd. 1 Berlin 1861 S. 303) begreiflicher Weise einen „rationalistischen“ Geruch.

1) Th. I. II, 1. 2, Erlangen 1791—1800. 2. Aufl. 1801—1809. Hier wird übrigens die Uebereinstimmung der Evangelien mit einander schon auf die Hauptsache beschränkt (II, 2 d. 2. A. S. 300), und bei den drei ersten Evangelien der Annahme einer gemeinschaftlichen Quelle der Vorzug gegeben (ebd. S. 263).

3) Die Schrift-Forschung über das Neue Test. seit Lessing bis zu de Wette.

An der Spitze der positiven Schrift-Forschung über das Neue Test. steht ein Mann, welcher mitten in dem Zeitalter der Aufklärung schon weit über dieselbe hinausragte. Demselben G. E. Lessing († 1781), welcher die orthodox-protestantische Einsetzung des Christenthums mit der Bibel so erfolgreich bekämpft hatte, war es vorbehalten, in der positiv-historischen Schrift-Forschung den ersten nachhaltigen Anstoss zu geben. Seine „Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtschreiber betrachtet“ [1]) bestreitet ja nicht bloss den überlieferten Ursprung der Evangelien, sondern will vielmehr den wirklichen Ursprung derselben darstellen. Sie hat desshalb so grossen Eindruck gemacht, weil sie den alten Bau des neutestamentlichen Schrift-Kanons nicht mehr bloss auflös't und niederreisst, sondern aus den einzelnen Bau-Steinen wieder aufzurichten sucht. Wie die altkirchliche Ansicht und Ueberlieferung über die Evangelien mit einer vorausgesetzten Urschrift beginnt, so suchte auch Lessing einen archimedeischen Punct ausserhalb unsrer Evangelien selbst. Das Evangelium der Hebräer oder der Nazarener erklärte er für die ursprüngliche Wurzel der ganzen kanonischen und ausserkanonischen Evangelien-Bildung. Mit dem ursprünglichen

1) Vom J. 1778, zuerst herausgegeben in Lessing's „theologischem Nachlass“ 1784, dann in seinen sämmtlichen Schriften, Berlin 1825, Bd. 6 S. 225 f. Ueber die Evangelien-Ansicht Lessing's und seiner Nachfolger verweise ich ein für allemal auf meine Abhandlung über „die Evangelien-Forschung nach ihrem Verlaufe und gegenwärtigen Stande“, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861 Heft 1. 2.

Christen-Namen sollten die Nazarener auch noch das ursprüngliche Evangelium beibehalten haben, nämlich eine schriftliche Sammlung aus den mündlichen Erzählungen der Apostel und aller derjenigen, die mit Christo verkehrt haben (§. 4). Diese Sammlung, welche ursprünglich gleich Schneebällen wuchs und wieder abschmolz (§. 5), erhielt nach dem Absterben der zeitverwandten Leute, welche jeder nachfragen zu dürfen glaubte, endlich eine feste Gestalt und den Namen des Apostels Matthäus, welcher sie zuerst in eine verständlichere Sprache brachte. Aus diesem uralten judenchristlichen Evangelien-Stamme liess Lessing die drei ersten, einander näher verwandten Evangelien als verschiedene Zweige herausgewachsen sein. Als das Christenthum, welches bis dahin grösstentheils auf die Juden in Palästina eingeschränkt war, nun auch unter Heiden verbreitet ward, musste man es nöthig und nützlich finden, sich an jene nazarenische Quelle zu wenden, um Auszüge oder Uebersetzungen derselben in der verbreitetsten Sprache der Welt (der griechischen) zu machen. Das that zuerst der Apostel Matthäus [1]). Ueberhaupt glaubte Lessing hier

---

1) Freilich weicht Lessing von derselben kirchlichen Ueberlieferung, auf welche er sich nachdrücklich beruft, sehr wesentlich ab. Eusebius KG. III, 24, 6 sagt ausdrücklich, Matthäus habe den Hebräern, als er im Begriffe war, zu andern zu gehen, in ihrer väterlichen Sprache sein Evangelium zurückgelassen. Lessing muss dagegen annehmen, Matthäus habe, als er den Hebräern, bei welchen ja noch so mancher Apostel zurückblieb, lange genug gepredigt hatte, für seinen künftigen Gebrauch, da er nun auch andern, die nicht hebräisch verstanden, das Evangelium predigen wollte, aus dem hebräischen Evangelium einen Auszug in der griechischen Welt-Sprache gemacht, wiewohl Lessing andrerseits aus solchen Stellen, wie Matth. 5, 17—20. 10, 5. 6, auch wieder

an der Quelle zu stehen, woraus sowohl die bessern noch vorhandenen, als die minder guten, daher aus dem Gebrauch und endlich aus der Welt gekommenen Evangelien geflossen seien (§. 43). Denn dass es viele Evangelien von dieser zweiten Art gegeben habe, müssten wir, wenn wir es aus der Kirchengeschichte nicht wüssten, ganz allein dem Lucas glauben, der wahrlich nicht [1]) die ganz erdichteten Schriften der Ketzer, sondern nur solche Evangelien, deren Grundstoff zwar unverwerflich, deren Ordnung, Einkleidung und Absicht nur nicht ganz so lauter und rein war, als die Vorgänger, welche ihn zu seinem Werke aufgemuntert haben, bezeichnen konnte (§. 44). Lucas sollte also die hebräische Urkunde, das Evangelium der Nazarener mit seinen vielen Bearbeitungen vor sich gehabt, und wo nicht alles, doch das meiste in sein Evangelium, nur in einer etwas bessern Ordnung, nur in einer etwas bessern Sprache übertragen haben (§. 48). Und Marcus, den man gemeiniglich nur für den Epitomator des Matthäus halte, scheine dieses bloss desshalb zu sein, weil er aus eben derselben hebräischen Urkunde schöpfte, aber vermuthlich ein

---

den Schluss zieht, dass Matthäus immer noch für die Nazarener, d. h. für Judenchristen, welche Mosen und Christum verbinden wollten, geschrieben habe (§. 29). Auch das Zeugniss des Papias, dass Matthäus sein Evangelium hebräisch geschrieben, dann ein jeder dasselbe, so gut er konnte, übersetzt habe, muss Lessing so deuten, wie wenn Papias nicht eigentlich einen hebräischen Matthäus, sondern vielmehr das hebräisch geschriebene Original gemeint habe, welches, weil es Matthäus zuerst so allgemein bekannt und brauchbar gemacht hatte, unter seinem Namen umging, dann auch von mehrern auf's Neue griechisch bearbeitet ward (§. 40).

1) Hier weicht Lessing wieder von den Kirchenvätern ab, s. o. S. 85 Anm. 3.

minder vollständiges Evangelium vor sich hatte. „Kurz, Matthäus, Marcus, Lucas sind nichts als verschiedene und nicht verschiedene Uebersetzungen der sogenannten hebräischen Urkunde des Matthäus, die jeder machte, so gut er konnte, *ὡς ἠδύνατο ἕκαστος*“ (§. 50).

Schliesst sich Lessing bei den drei ersten Evangelien an die Grundansicht des Papias und des Hieronymus an: so hat er bei dem Johannes-Evangelium die so lange Zeit kaum beachtete Wahrnehmung des Clemens von Alexandrien wieder aufgenommen. Auch Johannes sollte jene hebräische Urkunde gekannt, gelesen und bei seinem Evangelium, welches eine ganz eigene Klasse für sich bilde, genutzt haben. Johannes wollte nicht etwa ein blosses Ergänzungsstück zu den drei ersten Evangelien, sondern ein Evangelium ganz andrer Art, als die aus der Nazarenischen Urkunde entstandenen Evangelien, schreiben. Das Evangelium der Nazarener stammte von lauter Leuten her, welche persönlichen Umgang mit Christo gehabt hatten, also von ihm, als Mensch, am überzeugtesten sein mussten und ausser Christi eigenen Worten nichts von ihm erzählen konnten, was nicht auch von einem blossen, aber mit Kraft aus der Höhe ausgerüsteten, wunderthätigen Menschen hätte wahr sein können. Alle Christen, welche ihre Kenntniss von Christo mittelbar oder unmittelbar aus der Nazarenischen Urkunde geschöpft hatten, liessen Christo von Seiten seiner Gottheit nicht genug Verehrung widerfahren. Rechtgläubige und Sectirer hatten alle von der göttlichen Person Christi entweder gar keinen oder einen ganz unrichtigen Begriff, so lange kein andres Evangelium vorhanden war, als die hebräische Urkunde des Matthäus oder die aus ihr geflossenen griechischen Evangelien. „Sollte also das Christenthum unter den Juden nicht als eine bloss jüdi-

sche Secte wieder einschlafen und verschwinden; sollte es unter den Heiden als eine besondre unabhängige Religion bleiben: so musste Johanes in's Mittel treten und ein Evangelium schreiben" (§. 63). „Wir haben sonach, wie schon die alten Kirchenlehrer erkannt haben, nur zwei Evangelien, des Matthäus und Johannes, das Evangelium des Fleisches und das Evangelium des Geistes" (§. 64). Marcus und Lucas wurden von der Kirche ausserdem beibehalten, weil sie in vielen Stücken gleichsam die Kluft füllten, die zwischen dem Matthäus und Johannes liegt, und der eine ein Schüler des Petrus, der andre ein Schüler des Paulus gewesen war (§. 66).

Diese Hypothese Lessing's ist der erste Versuch, die Entstehung der Evangelien geschichtlich zu begreifen. Die Evangelien, welche die kirchliche Harmonistik als gemeinsame Ausflüsse eines und desselben heiligen Geistes betrachtet hatte, sollten nun, innerhalb wie ausserhalb des Kanons, aus einer einzigen geschichtlichen Wurzel, wie Zweige Eines Stammes, das Johannes-Evangelium als die eigentliche Krone, entsprossen sein. Und die evangelische Urschrift, auf welche auch dieses Evangelium, bei aller Selbständigkeit, noch zurückweis't, hängt hier in ihrer flüssigen Urgestalt noch mit der mündlichen Ueberlieferung der jüdisch-christlichen Urgemeinde zusammen. Die Entstehung der Evangelien schloss Lessing ferner bereits an jene innern Unterschiede des ältesten Christenthums an, auf welche auch Semler in seiner Weise hinwies, nämlich an die Unterschiede des Juden-Christenthums [1]) und des Heiden-Christenthums,

1) Die Nazarener, welche das ursprüngliche Evangelium beibehielten, überhaupt mit dem Christenthum die mosaische Gesetzlichkeit vereinigen wollten, sollen ja gegen die unbeschnittenen Christen

der fleischlich-menschlichen und der geistig-göttlichen Auffassung Christi. Bei dem Verhältniss der drei ersten und des vierten Evangelium kam der fast vergessene tiefere Unterschied, wie ihn schon Clemens von Alexandrien bemerkt hatte [1]), bei Lessing wieder zu seinem Rechte. In seiner höhern Auffassung des Lebens Jesu sollte das Johannes-Evangelium ebensowohl den Unterschied von seinen drei Vorgängern als auch seine weltgeschichtliche Bedeutung haben. So hat Lessing durch seine Hypothese, von welcher er die Meinung aussprach, nie etwas Gründlicheres und Sinnreicheres geschrieben zu haben [2]), die neuere Evangelien-Forschung, ja die neuere Schrift-Forschung überhaupt grundlegend eröffnet.

Lessing's Hypothese fand vielfach Anklang [3]), meist zugleich mit Semler's Bezweiflung eines uralten Ge-

---

immer noch eine kleine Abneigung unterhalten haben, von welcher im Neuen Test. Spuren genug zu finden seien (§. 3 vgl. §. 13. 19. 57).

1) S. o. S. 41, Anm. 2, S. 86, Anm. 1.

2) Brief an K. G. Lessing vom 25. Febr. 1778.

3) Bei Niemeyer (Coniecturae ad illustrandum plurimorum NTi. scriptorum silentium de primordiis vitae Jesu Christi, Halae 1790), C. F. Weber (Beiträge zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Tübingen 1798, später in der Neuen Untersuchung über das Alter und das Ansehen des Ev. der Hebräer, Tüb. 1806), wesentlich auch bei Corrodi (in dem anonymen „Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibel-Kanons“ Halle 1792, welcher nur die hebräische Urschrift des Matthäus an die Stelle des Hebräer-Evang. setzte). Mit voller Zuversicht huldigte auch Bertholdt (hist.-kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des Alten und Neuen Test. Th. 3, Erlangen 1813, S. 1091 f.) der Hypothese eines schriftlichen Ur-Evangelium. Bolten hat in den Vorreden zu seinen deutschen Uebersetzungen der Evangelien Matthäi (Altona 1792), Marci (1795)

brauchs der kanonischen Evangelien [1]). Ihre Haupt-Bedeutung zeigt sich aber eben in dem Anstoss, welchen sie der weitern Forschung gab. Und dieser Anstoss war eben ein doppelter, indem man entweder das proteusartige Ur-Evangelium Lessing's nicht bloss überhaupt fasslicher zu machen suchte, sondern auch bestimmter nach der schriftlichen Seite hin ausbildete, oder aber die mündliche Seite, welche dasselbe von vorn herein darbot, in den Vordergrund treten liess. Der Hauptzweig der von Lessing ausgehenden Forschung war jedoch die Hypothese eines schriftlichen Ur-Evangelium, deren Hauptvertreter J. G. Eichhorn († 1827) ward [2]). Bei demselben steht diese Hypothese freilich nicht allein und für sich da, sondern in dem Zusammenhang einer das ganze

---

und Lucä (1796) den eigenthümlichen Versuch gemacht, die beiden Hypothesen einer gemeinsamen Urschrift der Evangelien und ihrer Abhängigkeit von einander künstlich zu vereinigen.

1) Weber und Corrodi waren sehr geneigt, das alte Hebräer-Evangelium in den evangelischen Anführungen des Märtyrers Justin wieder zu finden. So selbst G. C. Storr (über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Joh., Tüb. 1786 S. 363 f.). Und nachdem Löffler (Marcionem Pauli epistolas et Lucae evangelium adulterasse dubitatur, Traj. ad Viadr. 1788) die herkömmliche Ansicht von dem Kanon Marcion's weiter bestritten hatte, behauptete Corrodi gar die Wahrscheinlichkeit, dass Marcion ein heidenchristliches Evangelium gebraucht habe, welches dem kanonischen, durch judaisirende Stücke bereicherten Lucas zu Grunde liege.

2) Schon auf Anlass einer Preisschrift der theologischen Facultät zu Göttingen vom J. 1793, welche die gekrönte Abhandlung Halfeld's (Comm. de origine quatuor evangeliorum et de eorum canonica auctoritate, Gotting. 1794, für eine Mehrheit von Urschriften) und die nächst glückliche Arbeit Russwurm's (später deutsch bearbeitet als: Untersuchung über den Ursprung der Evangelien

Neue Testament umfassenden Schrift-Kritik, welche das erste Drittheil unsers Jahrhunderts gewissermassen beherrscht hat. An seine „Einleitung in das Neue Testament“ [1]) ging Eichhorn mit dem Bewusstsein eines ersten Versuchs der höhern Kritik an dem Neuen Test., dessen Schriften er nach denselben Regeln der Kritik, wie bei andern menschlichen Schriftstellern, untersuchen wollte (IV, 9). Wir haben hier bereits eine rein literar-historische Untersuchung des ganzen Neuen Testaments.

In den Vordergrund tritt bei Eichhorn immer noch die Evangelien-Forschung, in welcher er der Hypothese eines schriftlichen Ur-Evangelium ihre vollendete Durchführung gegeben hat. Das Evangelium der Hebräer oder der Nazarener hat Eichhorn bereits als einen der ältesten Zweige von dem Ur-Evangelium unterschieden, welches er aus dem Gemeinsamen der drei ersten Evangelien zusammenstellte. Die Grundlage aller Evangelien sollte ein kurzer geschichtlicher Leitfaden für die apostolischen Gehülfen, zum Gebrauche bei ihrem Unterricht, verfasst etwa 37 oder 38 u. Z., ein roher Entwurf in der gangbaren Sprache und Vorstellungsweise des Judenthums für den Erweis, dass Jesus der verheissene Messias sei, gewesen sein. Aus diesem Grundriss wollte Eichhorn

---

u. s. w. Bd. 1, Ratzeburg 1797, für ein einziges „Ur-Evangelium“ mit verschiedenen Abschriften) hervorgerufen hatte, war Eichhorn 1794 in der Allgemeinen Bibliothek der biblischen Literatur Bd. 5 S. 759 f. mit seiner Hypothese eines schriftlichen Ur-Evangelium hervorgetreten, deren Fortbildung dann Herbert Marsh (Anmerkungen und Zusätze zu J. D. Michaelis Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes, aus dem Engl. in's Deutsche übertragen von E. F. K. Rosenmüller, Th. 1. 2 Göttingen 1795. 1803) übernahm.

1) Bd. 1 Leipzig 1804 (2. Aufl 1820), Bd. 2—5 ebdas. 1810—27.

die schriftstellerische Entstehung aller Evangelien innerhalb und ausserhalb des Kanons ableiten. Den kanonischen Evangelien, deren Gebrauch in ihrer gegenwärtigen Gestalt erst nach dem Verfluss der beiden ersten Jahrhunderte beginnt, gehen nicht bloss alte ausserkanonische Evangelien, wie das aramäische Hebräer-Evangelium, das Evangelium Marcions u. s. w., sondern auch noch andre Uebersetzungen und Ueberarbeitungen jener Ur-Schrift vorher, und aus einer Menge solcher Evangelien hob die Kirche erst am Ende des zweiten und im Anfang des dritten Jahrhunderts unsre vier als die besten heraus. Die kritische Operation der Absonderung aller Zusätze und Vermehrungen der Urschrift überliess sie einer spätern Zeit. Die Lösung dieser Aufgabe begründete Eichhorn auf die Nachweisung, dass die drei einander näher verwandten Evangelien unsers Kanon ganz unabhängig von einander entstanden seien. Desshalb soll man die gemeinsamen Abschnitte für die ursprüngliche Lebensbeschreibung Jesu ansehen, die Verschiedenheit aber, welche sich auch in den gemeinschaftlichen Abschnitten neben der Uebereinstimmung findet, daraus erklären, dass der zu Grunde liegende hebräische Entwurf schon durch mancherlei bessernde Hände hindurchgegangen war. Aehnlich wie der beginnende Rationalismus die Dogmen des Christenthums als Entstellungen der reinen (moralischen) Lehre Jesu ansah, fasste Eichhorn die drei ersten Evangelien als Entstellungen einer ursprünglichen Lebensgeschichte Jesu auf. Aber welcher weitläuftigen Unterlagen bedurfte er, um sein künstliches Gebäude nur aufzurichten! damit die Evangelisten einander nicht unmittelbar vor Augen gehabt haben, muss eine ganze Reihe von griechischen Uebersetzungen und Ueberarbeitungen zwischen die hebräische Urschrift und

unsre Evangelien eintreten, deren Ableitung zu einem ganz äusserlichen Rechen-Exempel wird. Eichhorn selbst war freilich in seiner Hypothese so sicher, dass er nach ihr die kirchliche Ueberlieferung über den Ursprung der Evangelien beinahe umstiess. Das Matthäus-Evangelium kann in allen seinen Theilen und in dem gegenwärtigen Umfange unmöglich aus des Apostels Händen gekommen sein. Gerade die dem Matthäus-Evangelium eigenthümlichen Abschnitte, auch manche, welche ihm mit einem der beiden andern Evangelien gemeinsam sind, sollen hauptsächlich wegen ihres sagenhaften und ungeschichtlichen Inhalts nicht von dem Apostel herrühren. Nur diejenigen Abschnitte, welche aus dem Ur-Evangelium in alle drei Evangelien übergegangen sind, haben die sichere Autorität des Apostels für sich, nicht als ob sie von Matthäus selbst herrührten, sondern nur so, dass Matthäus die Abschrift durchgesehen und namentlich zu Anfang durch Umstellungen verändert hat. „Demnach heisst das erste Evangelium zwar mit Recht Matthäus' Evangelium, aber nicht desswegen, weil es in seinem gegenwärtigen Umfange von ihm herkäme, sondern weil ein von ihm umgestelltes und in einzelnen Stellen berichtigtes Urevangelium die Grundlage desselben war" [1]). Seine gegenwärtige Gestalt, in welcher sich

---

1) A. a. O. I, S. 457. Durch diese Absonderung des Unapostolischen (wie die Geburts- und Kindheits-, auch die Versuchungs-Geschichte) von dem Apostolischen oder apostolisch Beglaubigten wollte Eichhorn sogar die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte gerettet haben, weil das Ur-Evangelium zwar auch Wunder, aber nur in argloser Anbequemung an die niedere Volkssprache, an die gewöhnlichen Vorstellungen der Juden erzähle: „Wenn kein englisches Himmelsheer die Geburt Jesu durch einen Lobgesang begrüsst

noch manche Zuthathen finden, sollte das Matthäus-Evangelium ohnehin erst nach der Zerstörung Jerusalems erhalten haben. Bei dem Marcus-Evangelium setzt Eichhorn das Ergebniss seiner innern Kritik, dass es eine griechische Ausgabe des hebräischen Ur-Evangelium durch Marcus mit wenigen erläuternden Zusätzen [1]) sei, schon an die Stelle der kirchlichen Tradition mit ihren Fabeln über den Aufenthalt des Apostels Petrus zu Rom in Gesellschaft des Evangelisten Marcus (I, 559). Auch Lucas, der Reisegefährte des Paulus, soll für einen einzelnen vornehmen Mann, Theophilus, eine ähnliche Ausgabe des vermehrten Ur-Evangelium veranstaltet haben, deren Glaubwürdigkeit nicht von den Lehrvorträgen des Petrus, sondern lediglich von der Güte der meist „Wort für Wort“ wiedergegebenen Quellen und der vorüglichen Fähigkeit des Evangelisten, sie zu beurtheilen, abhängt. An die Stelle der einen und selbigen Geschichte Jesu, in welche die alte harmonische Ansicht die Evangelisten sich theilen liess, trat also bei Eichhorn das Eine Ur-Evange-

---

hat, wenn keine Gräber sich beim Tode Jesu geöffnet und ihre Heiligen zu Erscheinungen auf die Erde und nach Jerusalem geschickt, und keine Hüter das Grab Jesu bewacht haben: wie viel bleibt noch von den Einwürfen übrig, womit man vor bald 30 Jahren [in den Wolfenbüttel'schen Fragmenten] die evangelische Geschichte in ihren ersten Grundfesten erschüttert hat? Und wo wären die neuen Befestigungen derselben, die man bisher mit Glück versucht hätte, zu finden? Durch diese Trennung des Apostolischen vom Unapostolischen, welche die höhere Kritik, wenn man ihre Gabe nur nicht verschmähen will, mit den gewichtigsten Gründen empfiehlt, ist das Mittel gefunden, die innere Glaubwürdigkeit und Wahrheit der evangelischen Geschichte unerschütterlich zu befestigen“ (a. a. O. 1, S. 459).

1) Marc. 7, 2. 4. 11. 15, 42.

lium, dessen veränderte und erweiterte Ausflüsse die drei ersten Evangelien sein sollten.

Das Johannes-Evangelium, dessen apostolischen Ursprung Eichhorn, ungeachtet mancher bereits hervorgetretener Bestreitungen noch entschieden behauptete [1]), konnte sich dem „Ur-Evangelium“ freilich nicht als ein ähnlicher Ausfluss, sondern nur als ein selbständiges Evangelium anschliessen. Hatte Lessing dasselbe als das Evangelium des Geistes dem Matthäus-Evangelium in seiner Einheit mit der nazarenischen Urkunde als dem Evangelium des Fleisches gegenübergestellt, so liess Eichhorn auf das in der Sprache und Vorstellungsweise des Judenthums abgefasste Ur-Evangelium das Johannes-Evangelium als das Evangelium eines aufgeklärten Apostels folgen. Den Erweis, dass Jesus der verheissene Messias sei, sollte dieses Evangelium eben nicht auf rein palästinische, sondern auf palästinisch-hellenistische Weise führen, die Messias-Würde Jesu daher nicht mehr bloss von dem *πνεῦμα ἅγιον*, sondern von der Fülle des *λόγος*, als der Macht und Weisheit Gottes, abgeleitet haben. Der palästinische Apostel Johannes schrieb ein eigenes

---

1) Vgl. meine angeführte Abhandlung in d. Zeitschr. f. wiss. Theologie 1861, I. S. 39 f. Die apostolische Abfassung des Johannes-Evangelium ward zuerst angefochten durch Edward Evanson (the dissonance of the four generally received Evangelists and the evidence of their respective authenticity examined, London 1792), dann nach vorübergehenden Zweifeln Eckermann's und J. E. C. Schmidt's von dem Wunsiedeler Superintendenten H. Vogel (in der namenlos erschienenen Schrift: der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, 2 Theile 1801. 1804) u. A. Dagegen fand Eichhorn (II, S. 240) die Widerlegung Wegscheider's (Einleitung in das Ev. Johannis, Göttingen 1806) ganz genügend.

Evangelium mit Rücksicht auf die hellenische Zeitbildung, welche im Einklang mit der Philosophie Zoroaster's, Plato's und der Stoa den Logos als Ausdruck der Macht und Weisheit Gottes fasste. Zu dem Ur-Evangelium stellte Eichhorn das Johannes-Evangelium in das Verhältniss einer gelegentlich berichtigenden Ergänzung. Den Beweis, dass Jesus der verheissene Messias gewesen, führe Johannes nicht aus seinen Wundern, sondern aus seiner Lehre, aus den Reden, in welchen er sich die ganze Weisheit Gottes beilegt und auf die reine Wahrheit seiner Lehre beruft, wogegen Wunder nur gelegentlich als blosse Nebensache erwähnt werden. Es gab also auch für Eichhorn eigentlich nur zwei Evangelien, eines des jüdischen Volksglaubens, eines des aufgeklärten Christenthums.

Es ist nur ein Zeichen für die noch ziemlich äusserliche Schrift-Kritik Eichhorn's, dass er einen ähnlichen Unterschied, wie er ihn zwischen dem vierten und den drei ersten Evangelien annahm, zwischen dem Evangelium und der Apokalypse des Johannes noch nicht erkennen konnte. Alle nach Johannes genannten Schriften des Neuen Test. glaubte er einem und demselben Apostel Johannes beilegen zu müssen. Derselbe sollte nicht bloss selbst die Briefe im hohen Greisen-Alter, sondern auch die Apokalypse als eine bildliche, dramatische Darstellung von dem Siege des Christenthums über Judenthum und Heidenthum geschrieben haben [1]). Ebenso war Eich-

---

1) Diese Ansicht führte Eichhorn nach dem Vorgange Herder's, welcher die von Semler so hart angegriffene Apokalypse des Johannes nicht bloss als eine Schrift des Apostels, sondern auch als eine sinnreiche geschichtliche Dichtung wieder zu Ehren gebracht hatte (*ΜΑΡΑΝ ΑΘΑ*, das Buch von der Zukunft des

horn bei der Apostelgeschichte, welche er bloss als eine allgemeine Geschichte der christlichen Missionen auffasste [1]), noch fern davon, ihre Vereinbarkeit mit den Briefen des Paulus in Zweifel zu ziehen. Bei diesen Paulus-Briefen hat Eichhorn nicht bloss im Allgemeinen die geschichtlichen Verhältnisse genauer zu ermitteln gesucht [2]), sondern auch die Unmöglichkeit eines unmittelbar paulinischen Ursprungs des Hebräer-Briefs schärfer nachgewiesen und den Bestand des Kanons überhaupt durch seine Bestreitung der Aechtheit der drei Pastoral-Schreiben an Timotheus und Titus bedeutend erschüttert. Nachdem schon Schleiermacher kein Bedenken getragen hatte, den 1. Timotheus-Brief als untergeschoben darzustellen [3]), dehnte Eichhorn die Unächtheit, so sehr

---

Herrn, des Neuen Test. Siegel 1779, sämmtl. Werke, zur Religion und Theol. Th. 12, Stuttg. u. Tüb. 1829), durch in seinem Commentarius in Apocalypsin Johannis, Gotting. 1791. Die eigenthümliche Rauheit der Sprache in der Apokalypse, welche er unter Domitian setzte (Einl. II, 389), wollte Eichhorn aus dem Einfluss der hebräischen Propheten erklären.

1) Tiefer ging hier der sonst geistesverwandte Joh. Ernst Chr. Schmidt in seiner „historisch-kritischen Einleitung in's Neue Test. (a. u. d. T.: Kritische Geschichte der neutestl. Schriften), Giessen 1804, S. 172 f., indem er der Apostelgeschichte den Zweck zuschrieb, den Apostel Paulus gegen manche Vorwürfe zu vertheidigen.

2) Für Eichhorn's Hypothesen boten namentlich die Korinthier-Briefe mit ihren Christus-Leuten und Zungenrednern Gelegenheit dar. Bei dem Ephesier-Briefe hat Eichhorn die Bestimmung nach Ephesus zugleich mit den Worten der Zuschrift *ἐν Ἐφέσῳ* verworfen.

3) Kritisches Sendschreiben über den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos 1807 (Werke, zur Theologie Bd. 2, S. 221 f.), wogegen freilich sofort H. Planck in den „Bemerkun-

er dieselbe zu mildern suchte [1]), auf alle drei Briefe aus, deren Zusammengehörigkeit er ebensowohl als ihre Unvereinbarkeit mit der sonst bekannten und beglaubigten Geschichte des Paulus erkannte [2]). Man kam nun gewissermassen auf jene Zehnzahl von Paulus-Briefen in dem Schrift-Kanon Marcion's zurück. Bei den katholischen Briefen fügte Eichhorn zu den Johannes-Briefen noch den Jakobus-Brief als eine ächte Schrift des Apostels Jakobus des jüngern vor dem J. 53 u. Z. hinzu (III, 585). Aber bei dem 1. Petrus-Briefe führte er doch schon Semler's Ansicht von einer bloss mittelbar petrinischen Abfassung weiter aus, den 2. Petrus-Brief erklärte er entschieden für unächt, den Brief des Judas wohl für alt (noch vor 70 u. Z.), aber nicht für eine Schrift des Apostels oder des Bruders Jesu (III, 647 f.). Nimmt man noch Eichhorn's Behauptung hinzu, dass die Sammlung des neutestamentlichen Kanons erst allmälig, hauptsächlich durch den Anstoss Marcion's, begonnen habe und durch stille Uebereinkunft etwa 150—175 u. Z. zu Stande gekommen sei, so begreift man vollends den lebhaften Widerspruch, welchen seine Kritik hervorrufen musste.

Auf protestantischer Seite haben gleichzeitig Aug. Hahn [3]) die altkirchliche Ansicht von dem Evangelium

---

gen über den ersten Paulinischen Brief an den Timotheos" (Göttingen 1808) und J. A. Wegscheider (der erste Brief a. d. Timoth. neu übers. u. erklärt, Gött. 1810) die Aechtheit vertheidigt hatten.

1) Nach dem Tode des Paulus soll einer seiner Schüler die Vorschriften des Apostels über die Einrichtung der christlichen Gemeinden in Briefen an Titus und Timotheus schriftlich gemacht haben.

2) Namentlich hob Eichhorn die Ungeschichtlichkeit einer Befreiung des Paulus aus seiner römischen Gefangenschaft hervor.

3) Das Ev. Marcion's in seiner ursprünglichen Gestalt u. s. w. Königsberg 1823.

Marcion's, und H. Olshausen[1]) die altkirchliche Ansicht von den Evangelien überhaupt gegen Eichhorn's Voranstellung ausserkanonischer Evangelien vor die kanonischen vertheidigt. Den äussersten Gegensatz gegen Eichhorn bezeichnet jedoch der katholische Theolog Joh. Leonh. Hug († 1846), welcher in seinem bekannten Werke[2]) den ganzen überlieferten Kanon des Neuen Test., wie er auf der Synode zu Trient festgestellt war, auch nicht mit einer einzigen Ausnahme, aufrecht zu erhalten versuchte. Von den Evangelien bis zu der Johannes-Apokalypse sollten alle Schriften des Neuen Test. durch diejenigen Verfasser, welchen sie in der kirchlichen Ueberlieferung beigelegt werden, auch wirklich geschrieben sein. Nicht zu denken ist an die Unächtheit auch nur eines einzigen von den paulinischen Hirten-Briefen, oder des 2. Petrus-Briefs; sogar den Hebräer-Brief hat Paulus selbst geschrieben. Hat in den beiden letzten Fällen auch die Zwiespaltigkeit der kirchlichen Ueberlieferung nicht die Kraft, die tridentinische Entscheidung der kanonischen Geltung irgendwie zu erschüttern: so giebt Hug dagegen in einem andern Falle selbst die einstimmige Ueberlieferung der alten Kirche preis, nämlich bei der hebräischen Urschrift des Matthäus, auf welche sich die Hypothese eines schriftlichen Ur-Evangelium stützte.

---

1) Die Aechtheit der vier kanonischen Evangelien aus der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte erwiesen, Königsberg 1823.

2) Einleitung in die Schriften des Neuen Test., Th. 1. 2, Tübingen 1808, 4. Aufl. Stuttg. u. Tüb. 1847. Dieses Werk ist von katholischer Seite in neuerer Zeit das einzige, welches wirklich in die neutestamentliche Schrift-Forschung eingegriffen hat, wogegen die andern Einleitungs-Schriften der katholischen Theologie nur aufgezählt zu werden brauchen, s. Reuss Gesch. der heil. Schriften Neuen Test. 3. Ausg. (Braunschw. 1860), §. 21.

Das Matthäus-Evangelium soll ganz so, wie es in unserm Kanon steht, also in griechischer Sprache, von dem Apostel Matthäus herrühren. Was Hug bei den Evangelien dem künstlichen Hypothesen-Bau Eichhorn's, dessen erste Keime wir bei Papias und Hieronymus wahrnehmen, gegenüberstellt, ist eben die von Augustinus angebahnte Ansicht einer schriftstellerischen Bekanntschaft der je spätern Evangelisten mit ihren Vorgängern. Ansatt dass keiner der Evangelisten, als er sein Evangelium ausarbeitete, von dem andern etwas gewusst haben soll, lässt Hug ganz einfach immer einen Evangelisten nach dem andern, und zwar gerade so, wie sie in dem Kanon auf einander folgen, mit Kenntniss seiner Vorgänger schreiben. Nur darin weicht Hug von der Auffassungsweise des Augustinus etwas ab, dass er den Marcus nicht als Compendiator, sondern als scharfen Recensor des Matthäus auffasst, dann den Lucas als einen Revisor seiner beiden Vorgänger darstellt, endlich den Johannes alle drei Vorgänger ergänzen und berichtigen lässt. Die altkirchliche Harmonie der Evangelien ist bei Hug sehr modern zugestutzt, da sie in dem edlen Wetteifer bestehen soll, immer den Vorgänger an Genauigkeit und Richtigkeit zu übertreffen [1]). Bei einem solchen schriftstellerischen Verhältniss der Evangelien zu ihren Vorgängern lassen sich nur etwa „Sammlungen kritischer Notamina" über dieselben, nicht neue Ausarbeitungen mit so manchen Wiederholungen und andrerseits auch wieder Uebergehungen des von den Vorgängern Gesagten, wie es in unsern Evangelien der Fall ist, begreifen. Um so weniger konnte Hug die Hypothese eines Ur-Evangelium mit der Wurzel ausrotten, welche er vielmehr

1) A. a. O. 1. A. II, S. 165 f.

in einer neuen Wendung noch in den spätern Ausgaben seines Werks zu bekämpfen hatte.

Fast gleichzeitig mit der Hypothese eines schriftlichen Ur-Evangelium hatte die Ausbildung der Hypothese eines mündlichen Ur-Evangelium begonnen. Diese neue Wendung der Lessing'schen Hypothese hat J. G. Herder († 1803) unter unverkennbarem Einfluss der Hypothese J. A. Wolf's über den Ursprung der homerischen Gedichte [1]) eingeleitet [2]). Während Eichhorn mit so manchen Andern die drei ersten Evangelisten schon als blosse Copisten behandelte und das schriftliche Ur-Evangelium wie ein todtes Skelett durch eine anatomische Section aus den Evangelien herausschnitt, machte der geschmackvolle Herder die Evangelisten zu Rhapsoden der lebendigen apostolischen Verkündigung des erschienenen Messias. Zwar wies er die Annahme einer schriftstellerischen Aufeinanderfolge der Evangelien mit Benutzung der Vorgänger gleichfalls ab (II, 194 f.) und trat namentlich der Ansicht von Marcus als einfachem oder doppeltem Epitomator bestimmt entgegen [3]). Darin stimmte Herder mit Lessing überein, dass es allerdings einen Aufsatz oder ein Evangelium gegeben haben werde, welches unter dem Beistande einiger Apostel, wohl von Matthäus, geschrieben ward. Aber dieses Ur-Evangelium sollte keine blosse Anekdoten-Sammlung (II, 160), sondern ein treuer Ausdruck der apostolischen Verkündigung des erschienenen Messias, noch ohne dessen

---

1) Prolegomena ad Homerum Vol. I. Hälis Sax. 1794.

2) Christliche Schriften, zweite und dritte Sammlung, Riga 1796. 1797, sämmtliche Werke, zur Religion und Theologie, Stuttg. u. Tüb. 1830, Th. 16. 17.

3) A. a. O. III, S. 329. 345. 404 f.

Geburts- und Kindheits Geschichte, gewesen sein [1]). Die kanonischen Evangelien wollte Herder überhaupt als provinziell verschiedene Ausdrücke jenes mündlichen Ur-Evangelium, der lebendigen apostolischen Verkündigung betrachten [2]). Die schnelle Ausbreitung des Christenthums habe in den verschiedenen Ländern ganz von selbst schriftliche Aufzeichnungen, geschriebene Evangelien hervorgebracht (II, 184 f.), ohne dass man sich in Jerusalem eine apostolische Evangelien-Canzlei, die mit jedem Lehrer Aufsätze an jede Gemeinde geschickt und ihn durch geschriebene Evangelien beurkundet habe, ferner unsre

---

1) A. a. O. II, 174 f. Dreierlei hatte Herder überhaupt an Lessing's Hypothese auszusetzen: 1) dass er sein erstes Evangelium gleichsam aus zusammengewehten Erzählungen entstehen lasse, da man doch, sobald Apostel an dem Aufsatz Theil hatten, nicht gleichgültig gewesen sein könne über das, was man zusammenfügte, wie auch unsre Evangelien zeigen, die alle sich an dieselben Reden und Wunder halten. 2) Das Evangelium der Nazarener im 4. Jahrhundert sei schwerlich noch dasselbe mit jenem ersten gewesen, wahrscheinlich war es sehr interpolirt. 3) Aus Einem solchen Aufsatz die Abweichungen unsrer Evangelisten zu erklären, scheine unmöglich; es müssen mehrere Quellen gewesen sein, aus denen sie schöpften, wie auch Lucas sagt. Es sei ein vergebliches Unternehmen, das alte hebräische Ur-Evangelium noch durch höhere Kritik aus unsern Evangelien mittelst chymischer Scheidung auffinden zu wollen. Man suche, wie der Sohn Kis, die Eselinnen auf den Gebirgen, und sie stehen längst, wo sie stehen sollten, wenn man nur die Evangelien selbst ansehe (II, 181 f.).

2) Dabei ging Herder schon auf ein vorchristliches Ur-Evangelium zurück, auf ein gewisses Formular der Merkmale des erwarteten Messias, welches man in den jüdischen Schulen seit der Wiederkunft von Babel aus den heiligen Schriften, besonders der Propheten, gezogen, ja eigentlich schon ein paar Jahrtausende fortgeerbt hatte (II, 163 f.). Dieser Kanon des Messias lag bereits der mündlichen Verkündigung des Evangelium von Hause aus zu Grunde.

Evangelisten als Schriftgelehrte (*γραμματεῖς*, scribae), welche Aufsätze sammelten, verbesserten, collationirten, zu denken brauchte (II, 189 f.). Der ganze Anblick der Evangelien zeige, dass sie aus einem sogenannten Ur-Evangelium, welches die Geschichte gar nicht kenne, nicht geschöpft haben. Die Evangelisten will Herder sich vielmehr als „evangelische Rhapsoden“, wenn dieser Name erlaubt sei (II, 202), vorstellen, welche sich vorzüglich an gewisse Erzählungen und Reden, die in den schriftlichen Evangelien gleichmässig vorkommen, gehalten haben werden. Es waren festgestellte heilige Sagen; nur sei das Einerlei niemals so weit gegangen, dass jeder Evangelist ein Sprachrohr des andern ward. Keinem Evangelisten lag wie einem Sklaven das Joch auswendig gelernter oder vorgeschriebener Worte auf dem Nacken, und gerade in den Varietäten der Evangelien tritt der Genius jedes einzelnen dergestalt in's Licht, als ob es das einzige wäre (II, 204 f.).

Da Herder die Evangelien also auf die lebendige mündliche Ueberlieferung zurückführte, so musste er wohl geneigt sein, das kürzeste Evangelium für das ursprünglichste, für den reinsten schriftlichen Ausdruck jenes mündlichen Ur-Evangelium zu halten. Daher fand er in dem Marcus-Evangelium noch den popularsten Ton eines palästinischen Erzählers (II, 207), das Bild jenes ältesten palästinischen Entwurfs, unvermischt mit später veranlassten Zugaben (III, 331), das einzige Richtmaass von dem, was in andern Compositionen zu ihren Zwecken hinzugefügt worden (III, 406). Der zweite Evangelist ist „ein lebendiger Rhapsode“, seine Schrift ein kirchliches Evangelium, aus lebendiger Erzählung zur öffentlichen Vorlesung in der Gemeinde geschrieben (II, 210). Später schrieb Lucas sein Evangelium als Privat-Schrift zum Lesen

für Einen vornehmen, gebildeten Mann, als Gelehrter und Geschichtschreiber [1]). Das Matthäns-Evangelium ist der hebräischen Urschrift nicht Wort für Wort nachgegangen und scheint überhaupt der alten palästinischen Ur-Sage nicht so nahe geblieben zu sein, als Marcus (II, 222). Es ist eine Umbildung des palästinischen Ur-Typus zu einem Evangelium für alle Völker und Zeiten in der griechischen Welt-Sprache (III, 351 f.), verfasst nach der Zerstörung Jerusalems [2]). Das zuletzt nach einer langen stillschweigenden Periode am Ende des Jahrhunderts verfasste Johannes-Evangelium ist der ältern Evangelien Nachhall im höhern Tone (III, 415). So hat Herder die später so folgenreiche Zurücksetzung des Matthäus an die dritte Stelle zu Gunsten der Voranstellung des Marcus zuerst vertreten, indem er in der Anfangszeit der künstlichen Hypothese eines schriftlichen Ur-Evangelium auf einen lebendigen Zusammenhang der evangelischen Geschichtschreibung mit dem vorchristlichen Messias-Bilde wie mit der ursprünglichen Verkündigung des erschienenen Messias hinwies. Und nachdem Eckermann [3]) während der Blüthe der Urevangeliums-Hypothese wesentlich die gleiche Grundansicht angedeutet hatte, brachte

---

1) Als Hellenist und vieljähriger Begleiter des Paulus soll Lucas insonderheit auf die Züge in dem Leben seines Helden aufmerksam gewesen sein, die ihn als Menschen-Freund nachahmens- und liebenswerth für alle Nationen charakterisirten, desshalb manches Jüdische hinweggelassen und menschliche Sprüche und Parabeln erzählt, überhaupt eine für Hellenisten lesbare Geschichte geschrieben haben (III, S. 384. 393).

2) A. a. O. III, 347. 375. 378 f. 414.

3) Erklärung aller dunkeln Stellen des Neuen Test., Th. 1 (Kiel 1806), Vorrede S. XI. XII.

Gieseler[1]) dieselbe zum Abschluss, als das schriftliche Urevangelium seinen Kredit bereits verlor.

Gieseler's Uebersetzung des schriftlichen Ur-Evangelium in ein mündliches ist das vollendete Seitenstück zu F. A. Wolf's Hypothese über den Ursprung der homerischen Gesänge. In wesentlicher Gleichheit des Inhalts und der Darstellung sollten die evangelischen Erzählungen ursprünglich wie die *δευτερώσεις* der jüdischen Lehrer von einer Succession der andern überliefert worden sein. Dieses mündliche Urevangelium, dessen gewohnheitsmässige Festigkeit Gieseler so viel als möglich denkbar zu machen suchte, sollte dann, ganz wie das schriftliche Eichhorn's, für die Hellenisten aus dem Syro-Chaldäischen in das Griechische übersetzt worden sein. Die hellenistische Uebertragung, welche übrigens bei Gieseler auch schon den Inhalt berührt, vollendete Paulus als Heiden-Apostel. Es gab nun also ein doppeltes Evangelium, ein urapostolisch-palästinisches, dessen schriftlicher Ausdruck die Evangelien des Matthäus und des Marcus geworden sind, und ein paulinisch-heidenchristliches, dessen schriftlicher Ausdruck in dem Lucas-Evangelium vorliegt. Die gedächtnissmässige Festigkeit der evangelischen Erzählung, welche diese Hypothese zu Grunde legt, geht ihr freilich unter den Händen verloren durch die innern Unterschiede des Judenchristenthums und des Paulinismus, dessen tiefgreifenden Einfluss auf das Lucas-Evangelium Gieseler schon scharfsichtig hervorgehoben hat. Vollends das Johannes-Evangelium sollte den festen Erzählungs-Cyklus zur blossen Voraussetzung machen, um über dieser Grundlage, welche

---

1) Historischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der Evangelien, Leipzig 1818.

Johannes gleichwohl hier und da wegen ihrer allmäligen Verwischung wieder aufgefrischt habe, eine stärkere Speise für das Bedürfniss der prüfenden und forschenden Vernunft zu bieten. Erst nach der Zeit des Papias, welcher schriftliche Evangelien überhaupt noch so tief unter die mündliche Ueberlieferung setzte, und des Märtyrers Justin, welcher wahrscheinlich noch ein Evangelium aus der Familie der Evangelien nach den Hebräern gebrauchte, soll die kanonische Vierzahl derselben allmälig zur Geltung gekommen sein. Auch diese geistriche Hypothese, welche gleichfalls eine ziemlich freie Stellung zu dem überlieferten Kanon und zu der überlieferten Evangelien-Harmonie einnimmt, hebt sich also ebenso wie die Eichhorn'sche, im Grunde durch ihre eigene Ausführung selbst auf, indem sie die dürre Schale eines gewohnheitsmässigen Vortrags der evangelischen Geschichte schon vielfach durchbricht.

Die seit der Aufklärungszeit aufgekommene Ableitung der Evangelien aus ausser- und vor-kanonischen Quellen, welcher Hug das schriftstellerische Verhältniss der Evangelien gegenüberstellte, liess aber noch eine dritte Fassung zu, weil man anstatt von Einem, sei es schriftlichen oder mündlichen, Ur-Evangelium auch von einer Mehrheit schriftlicher Quellen, auf welche Clericus hingewiesen hatte, ausgehen konnte. Diesen Weg schlug Schleiermacher († 1834) ein, welcher nächst Eichhorn als der zweite Hauptvertreter neutestamentlicher Schrift-Forschung in dieser Zeit angesehen werden darf. Nachdem er die Abfassung des 1. Timotheos-Briefs unter dem Namen des Paulus offen für einen „frommen Betrug" erklärt hatte [1]), fasste er die drei ersten Evangelisten

1) In der oben (S. 138, Anm. 3) angeführten Schrift S. 234.

nicht sowohl nach der Art der homerischen Rhapsoden, sondern vielmehr nach der Art der Diaskeuasten F. A. Wolf's auf, da sie vereinzelte Aufsätze und zusammenhangslose Aufzeichnungen in eine gewisse Ordnung gebracht haben sollten [1]). Schleiermacher ging also wieder zurück auf eine unbestimmte Mehrheit von Quellen-Schriften, welche seit geraumer Zeit durch die Vorstellung eines einzigen Urevangelium verdrängt worden war. Jene Annahme stützte er zunächst auf eine Kritik, welche das Lucas-Evangelium in eine Menge vereinzelter Aufzeichnungen der Mittheilungen von Augenzeugen, näherer Erkundigungen über einzelne Theile des Lebens und Lehrens Jesu zersetzte und mit ihrer mikroskopischen Arbeit der teleskopischen Hypothese eines schriftlichen Urevangelium gegenübertrat. Um Eichhorn's Vorstellung von der Entstehung unsrer drei Evangelien-Bücher nicht zu begreifen, wollte Schleiermacher schon daran genug haben, dass er sich unsre guten Evangelisten von vier, fünf, sechs aufgeschlagenen Rollen und Büchern, in verschiedenen Zungen noch dazu, umgeben, abwechselnd aus dem einen in's andre schauend und zusammenschreibend, denken sollte. Denn er meine sich in einer deutschen Bücher-Fabrik des 18. oder 19. Jahrhunderts zu befinden, nicht in jener Urzeit des Christenthums. Und wenn er sich jener Aehnlichkeit wegen vielleicht weniger wundere, dass sich dem gelehrten Manne in seiner Hypothese dieses wohlbekannte Bild untergeschoben habe, so könne er doch nur um so weniger glauben, dass sich die Sache wirklich so verhalten habe. Freilich hat Schleiermacher hier über dem Splitter in

---

1) Ueber die Schriften des Lucas, ein kritischer Versuch, Th. 1, 1817 (Werke z. Theol. Bd. 2, S. 1—220).

des Bruders Auge den Balken in seinem eigenen Auge nicht bemerkt. Denn was hat er vor Eichhorn voraus, wenn er sich den dritten Evangelisen als einen Sammler und Ordner von vielerlei Aufsätzen, die er unverändert durch seine Hand gehen liess (S. 301), vorstellt? Da die zersetzende Kritik, welche Schleiermacher an dem Lucas-Evangelium ausübte, wirklich gar zu willkürlich und bodenlos war, so kommt hier weit mehr die Ansicht über die beiden ersten Evangelien in Betracht, welche der berühmte Theolog mit blendendem Scharfsinne auf die Zeugnisse des Papias zu stützen wusste[1]). Papias scheint ja ausdrücklich zu sagen, dass der Apostel Matthäus nur die Reden Jesu, und zwar hebräisch, aufzeichnete, und dass diese Aufzeichnung lange Zeit, von jedem nach Vermögen, ausgelegt wurde. Hat man da nicht die sicherste Spur von einer evangelischen Urschrift, welche eben durch Hinzufügung von Erzählungen mannigfaltig erläutert ward? Was wird also unser griechisches Matthäus-Evangelium, wie ausserhalb des Kanons das aramäische Hebräer-Evangelium, anders gewesen sein, als eine Frucht solcher chriftlichen ἐξηγήσεις? Bei dem Marcus-Evangelium scheint Papias geradezu eine verlorene Urschrift zu bezeugen, indem er die Ueberlieferung seines Presbyters mittheilt, dass Marcus als Hermeneut des Petrus nach dessen gelegentlichen Lehrvorträgen genau, nur nicht in der Ordnung, die Reden und Thaten Christi aufzeichnete. Hier fand Schleiermacher die Grundschrift für das kanonische Marcus- wie für das ausserkanonische Petrus-Evangelium.

---

1) Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien, theol. Stud. u. Krit. 1832 (Werke z. Theol. Bd. 2, S. 361 f.).

Schleiermacher hat sich übrigens weder auf die Bestreitung der Aechtheit des 1. Timotheus-Briefs, bei welchem er vor der Annahme einer Schriften-Unterschiebung nicht zurückschreckte, noch auf die Untersuchung über die drei ersten Evangelien beschränkt, sondern das Ganze der neutestamentlichen Schrift-Forschung in Vorlesungen über Einleitung in das Neue Test. umfasst, welche nach seinem Tode veröffentlicht sind [1]). Dass der Kanon so geworden, wie er ist, will Schleiermacher noch als ein Werk der göttlichen Inspiration gelten lassen, aber nicht in dem Sinne eines besondern Actes göttlicher Inspiration, sondern nur so, dass das höhere Princip, welches die Schrift den heil. Geist nennt, in der christlichen Kirche wirksam gewesen sei [2]). Bei dem Apostolikon, welches Schleiermacher als die älteste Sammlung zuerst erörtert, wird unter den Paulus-Briefen nicht bloss der Hebräer-Brief schon ohne weiteres aus der Reihe derselben gestrichen (S. 195), sondern auch der 1. Timotheus Brief als ein dem Apostel untergeschobener Brief behandelt [3]). Konnte Schleiermacher die Bestreitung aller drei Pastoral-Briefe auch nur als eine Uebereilung Eichhorn's ansehen: so hat er doch gegen die unmittelbar paulinische Abfassung des Ephesier-Briefs

---

1) Einleitung in's Neue Test., aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, mit einer Vorrede von F. Lücke, herausgegeben von G. Wolde, Berlin 1845.

2) „Denn der Kanon ist ein Gewordenes, und die Urtheile sind lange genug widersprechend gewesen, ehe er zu Stande gekommen ist“ (S. 75).

3) Schleiermacher gehört zu den Ersten, welche die Pseudonymität biblischer Schriften nicht als verwerfliche Betrügerei angesehen wissen wollen (S. 87. 121. 194).

seine Bedenken nicht zurückgehalten (S. 172). Unsre vier Evangelien, deren Geltung sich höchstens von der Zeit des alexandrinischen Clemens herschreibe (S. 215), wollte Schleiermacher in zwei ganz verschiedene Zweige theilen. Die drei ersten seien aus einzelnen zusammenhangslosen Erzählungen entstanden und hängen noch mit der mündlichen Ueberlieferung der ersten Christenheit zusammen, welche erst in ihrer weitern Verbreitung über Palästina hinaus das Bedürfniss vereinzelter schriftlicher Aufzeichnungen über das Leben Jesu empfinden konnte. Sie entstanden neben andern alten Evangelien ausserhalb des Kanons als „aggregirende“ Evangelien aus einem Stoffe von sehr verschiedener Beglaubigung wahrscheinlich nach dem jüdischen Kriege am Ende des apostolischen Zeitalters (S. 232), das Matthäus-Evangelium aus einer Bearbeitung der hebräischen Reden-Sammlung des Matthäus, das Lucas-Evangelium aus einer Sammlung und Ordnung vereinzelter Aufsätze oder Diegesen, das Marcus-Evangelium, indem jemand der zusammenhangslosen Urschrift des Marcus endlich eine bestimmte τάξις gab. Dabei muss ausser dem, was unmittelbar oder mittelbar von Augenzeugen stammt, auch manches hinzugekommen sein, was aus trübern Quellen herrührte, wo theils das mangelhafte Gedächtniss, theils die Befangenheit der Vorstellungen, theils die Wundersucht Alterationen in den Erzählungen hervorbrachte (S. 230). Alles dieses zeigt freilich, wie schwankend und unsicher der überlieferte Kanon nach Entstehung und Inhalt schon für Schleiermacher geworden war. Wie dieser berühmte Theolog nun aber auf dogmatischem Gebiete vor dem Eindrange der neuern philosophischen Weltansicht in dem frommen Abhängigkeits-Gefühle und in der vollkommenen Urbildlichkeit des Erlösers Zuflucht suchte: so klammerte er sich

auf biblischem Gebiete, je mehr ihm alles andre zu wanken anfing, um so entschiedener an das Johannes-Evangelium an. Die reine Wahrheit des Lebens Jesu, namentlich das Innere seines Bewusstseins, wollte Schleiermacher bekanntlich in dem ächt biographischen Evangelium des Augenzeugen Johannes vorfinden. Der Gesammt-Eindruck desselben sollte dafür zeugen, dass es nicht aus früher vorhandenen Einzelheiten zusammengesetzt ist, sondern mit Ausnahme weniger Erzählungen lauter Selbsterlebtes mittheilt (S. 318). Für das Unapostolische und zum Theil Sagenhafte in den drei ersten Evangelien glaubte er vollen Ersatz zu finden durch das vierte, als den treuen Bericht des vertrautesten Jüngers Jesu [1]). Schleiermacher ging in dieser Bevorzugung des Johannes-Evangelium so weit, dass er ihm nicht bloss den seit alter Zeit angenommenen Zweck einer Ergänzung der andern Evangelien absprach, da es höchstens die gangbare mündliche Ueberlieferung berücksichtige, sondern es sogar aus dem letzten zum ersten machen, für älter, als die drei andern in ihrer jetzigen Gestalt; erklären wollte [2]). Das Einzigartige in der Auffassung des Johannes-Evangelium bei Schleiermacher tritt vollends an das Licht, wenn man zu der fünften erzählenden Schrift

---

1) Auch das letzte Capitel des Johannes-Evangelium (21) sollte, wenngleich ein späterer Anhang, doch wahrscheinlich noch von Johannes selbst stammen. Selbst die beiden letzten Verse sollte Johannes, welcher sie freilich nicht selbst geschrieben haben kann, wenigstens als Nachschrift noch gesehen haben (S. 331).

2) A. a. O. S. 220. 331. Uebrigens hatte schon Semler gelegentlich Zweifel gegen die überlieferte Ansicht geäussert, dass die drei ersten Evangelien auch der Zeit nach die ältern seien, vgl. dessen Commentarii historici de antiquo Christianorum statu Tom. I, Halae Magdeb. 1771, p. 15.

des Neuen Test., zu der Apostelgeschichte, übergeht. Hier konnte Schleiermacher die Hypothese einer Zusammenfügung vereinzelter schriftlicher Quellen mit weit mehr Schein durchführen, als bei dem Lucas-Evangelium, dessen Anhang oder Fortsetzung die Apostelgeschichte ist. Dass auch dieses Buch kein reines Original, sondern eine Zusammensetzung von verschiedenen Erzählungen ist (S. 347), schien ja am Tage zu liegen, da hier nicht bloss die Bekehrung des Paulus dreimal (C. 9. 22. 26), die Vision des Petrus zweimal (C. 10. 11) erzählt wird (S. 350), sondern auch mitten in der Erzählung plötzlich und unvermittelt die 1. Person hervortritt (Apg. 16, 10 f. 20, 5 f. 27, 1 f.). Was scheint also einleuchtender zu sein, als dass der Verfasser verschiedene Quellen-Schriften, namentlich ein „Reise-Journal“, welches „Timotheus oder wer sonst“ (S. 354) unmittelbar nach der Reise niedergeschrieben hat (S. 363), überhaupt palästinische, syrische und kleinasiatische Aufsätze für sein Werk benutzt und zum Theil aufgenommen hat? Bei den katholischen Briefen, welche erst später zu den paulinischen hinzugekommen seien (S. 195), tritt die Unsicherheit des überlieferten Kanons für Schleiermacher noch weiter an das Licht. Zwar den 1. Johannes-Brief liess er noch als eine Art Abschiedsrede des Apostels an einen bisherigen Lehrkreis gelten (S. 393), und Eichhorn's Bedenken gegen die unmittelbare Abfassung des 1. Petrus-Briefs durch diesen Apostel erschienen ihm als ungenügend (T. 402 f.). Wohl aber setzte er zu deuterokanonischen Schriften herab die beiden andern Johannes-Briefe, bei welchen er den alten Bedenken beitrat, und den 2. Petrus-Brief, welchen er für unächt erklärte (S. 400. 413). Den Brief des Judas wollte er nicht mehr in das apostolische Zeitalter rechnen (S. 415 f.). Den Jako-

bus-Brief sollte jemand im Namen des palästinischen Apostels Jakobus geschrieben haben, indem er Erinnerungen aus dessen Vorträgen nicht auf die glücklichste Weise in einer ihm nicht geläufigen Sprache zusammenstellte (S. 428 f.). Als proto-kanonische Schriften blieben also bloss 1 Johannis und 1 Petri übrig (S. 429), welchen sich auch der Hebräer-Brief, ungeachtet seines nicht-apostolischen Ursprungs, anschliessen sollte (S. 446 f.). Die Apokalypse des Johannes konnte Schleiermacher schon wegen ihres grellen Abstichs von dem vierten Evangelium nicht dem „Lieblingsjünger“ zuschreiben, und wollte sie „als eine Art von Grenzpunct zwischen Kanonischem und Apokryphischem“ ansehen (S. 471). Dieser Schrift, welche noch so ganz in dem jüdisch-christlichen Vorstellungskreise wurzelt, glaubte Schleiermacher ebenso die unterste, wie dem über alles Jüdische erhabenen Johannes-Evangelium in jeder Hinsicht die oberste Stelle unter allen Schriften des Kanons anweisen zu müssen.

So hat Schleiermacher auch auf dem biblischen Gebiete den geschichtlichen Zusammenhang des Christenthums mit dem Alten Test. so viel als möglich aufzuheben versucht [1]) und eine jedenfalls einseitige Vorliebe für

---

1) Schleiermacher ist, so viel ich weiss, der Erste gewesen, welcher den persönlichen Messias aus dem B. Daniel (C. 7) hinweggeleugnet und die Beziehung des Ausdrucks „Menschen-Sohn“ im Munde Jesu auf Dan. 7, 13 bestritten hat (Einl. in d. Neue Test. S. 479 f., Christl. Glaube 2. Ausg. II, S. 99). Freilich eine Meinung, welche, trotz so vieler Nachfolger, wie Weisse, Hitzig, Hofmann, Volkmar u. A., erwiesen falsch ist, vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 45 f., dazu Zeitschr. f. wiss. Theol. 1860, S. 308. 1861, S. 184.

das Johannes-Evangelium eingeführt [1]). Aber wie unsicher von vorn herein war die ganz einzigartige Stellung, welche er, im Widerspruch gegen die älteste Ueberlieferung, dem Johannes-Evangelium unter den Schriften des Neuen Test. gab! Was durfte man gegen C. G. Bretschneider († 1848) einwenden, wenn er den tiefgreifenden Widerspruch zwischen der synoptischen und der johanneischen Darstellung nicht dazu hervorhob, um jene durchaus in Schatten zu stellen, sondern vielmehr das mystische, durchaus supernaturalistische Johannes-Evangelium für nicht-apostolisch zu erklären wagte [2])? Nahm Bretschneider auch in Folge des Sturms, welcher sich sofort erhob, seine Ansicht bald wieder zurück: so konnte es doch der unbefangenere W. M. L. de Wette († 1849), dessen Ergebnisse über das Neue Test. in seinem „Lehrbuche der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Test.“ [3]) vorliegen, nicht verhehlen, dass die Aechtheit des Johannes-Evangelium nicht über allen Zweifel erhaben sei. Bei diesem unermüdlichen Schrift-Forscher tritt überhaupt die völlige Unsicherheit hervor, in welcher sich der ganze Schrift-Kanon des Neuen Test. befand. Die skeptische Unentschiedenheit de Wette's konnte schon bei den drei ersten Evangelien zu gar keinem andern festen und bestimmten Ergebniss gelangen, als zu der Ansicht Griesbach's, dass das Marcus-Evangelium aus

---

1) Die bedeutendste wissenschaftliche Leistung, welche aus dieser Grundansicht hervorging, war Lücke's Commentar über das Evang. des Johannes, Bd. 1. 2, Bonn 1820. 1824, 3. Aufl. 1840. 43.

2) Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine, Lips. 1820.

3) Berlin 1826, 5. Ausg. 1848, 6. Ausg., besorgt von H. Messner und G. Lünemann 1860.

den beiden Evangelien des Matthäus und des Lucas zusammengeschrieben sei [1]). Zu einer bestimmtern, aber negativen Entscheidung kam de Wette erst bei den Briefen des Paulus. Zwar liess er seine anfänglichen Zweifel gegen die Aechtheit des 2. Thessalonicher-Briefs später fallen; aber bei den Briefen an die Ephesier, Timotheus und Titus brachte er es doch zuletzt zu entschiedener Erklärung der Unächtheit. Sonst blieb es, abgesehen von 2 Petri, meist bei dem unentschiedenen Zweifel. Auch bei der Apokalypse des Johannes, deren geschichtliche Verhältnisse Ewald [2]) grundlegend aufhellte, kam de Wette zu keinem andern Ergebniss, als dass der Apostel Johannes, wenn er das vierte Evangelium und die Briefe verfasst hat, die Apokalypse nicht geschrieben hat, oder wenn diese sein Werk ist, nicht Verfasser der andern Schriften ist. Ein solches Ergebniss der neutestamentlichen Schrift-Forschung konnte freilich in keiner Weise befriedigen [3]). Die Ungewissheit wurde jedoch durch die Art, wie C. A. Credner († 1857) in seiner „Einleitung in das Neue Test.“ [4]) sich mehr für das Herkömmliche und Ueberlieferte zu entscheiden suchte, um so weniger überwunden, da dieser Gelehrte selbst in seinen Untersuchungen über die Evangelien der

---

1) Uebrigens gestand de Wette erst zuletzt (in der 5. Ausgabe) eine unmittelbare Benutzung der beiden andern Evangelien durch den zweiten Synoptiker zu.

2) Commentarius in Apocalypsin Johannis exegeticus et criticus, Lips. 1828.

3) Die Unsicherheit der Ergebnisse erhellt auch aus H. A. Schott's Isagoge historico-critica in libros Novi foederis sacros, Jenae 1830.

4) Th. I, Abthlg. 1, 2, Halle 1836.

Juden-Christen [1]) den weitverbreiteten Gebrauch ausserkanonischer Evangelien, wie das „nach Petrus“, und die späte Beschränkung auf die vier kanonischen Evangelien nachzuweisen bemüht war.

4) Die Schrift-Forschung über das Neue Test. seit Strauss bis zur Gegenwart.

Aus der bisherigen Entwickelung der neutestamentlichen Schrift-Forschung erklärt sich sehr leicht und einfach das „Leben Jesu“ von Strauss [2]). Es bedurfte nur wissenschaftlicher Aufrichtigkeit, um nach dem damaligen Stande der Wissenschaft die Unsicherheit des Ursprungs unsrer Evangelien zu erklären. Hier stand für Strauss nichts weiter fest, als dass das Marcus-Evangelium aus den beiden andern synoptischen zusammengeschrieben sei. Die Unsicherheit des Ursprungs der Evangelien hat nun aber bei Strauss bekanntlich dazu gedient, um den Inhalt derselben selbst als unsicher darzustellen und der mythischen Auffassung, wie sie von K. O. Müller [3]) in seinen Forschungen über die griechische Religion ausgebildet war, bei der evangelischen Geschichte die Thür zu öffnen. An die Stelle der veralteten supernaturalen und der gleichfalls schon abgelebten natürlichen Betrachtungsweise der evangelischen Geschichte setzte Strauss, welchem Gieseler's Evangelien-Hypothese, aber auch Schleiermacher's Ansicht

---

1) Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, Bd. 1: Die Evangelien der Petriner oder Judenchristen, Halle 1833.

2) Bd. 1. 2. Tübingen 1835, 4. Aufl. 1840.

3) Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythologie, Götting. 1825.

über die drei ersten Evangelien viel vorgearbeitet hatte, ihre Ableitung aus der absichtslos nach alttestamentlichen Vorbildern dichtenden Sage. Neu war hier nicht die Auffassung selbst, sondern nur die Folgerichtigkeit, mit welcher sie durchgeführt ward. Strauss gab eben nicht die Synoptiker zu Gunsten des Johannes-Evangelium oder umgekehrt preis, sondern wollte gleiches Maass und gleiches Gewicht bei allen Evangelien anwenden. Lediglich durch diese Folgerichtigkeit ward die hergebrachte Ansicht von den Evangelien und ihrer Geschichte, für welche von Anfang an das Wunder des Glaubens liebstes Kind gewesen war, in ihrer tiefsten Wurzel tödtlich verletzt. Gerade das, worin man den besondern Vorzug der heiligen Geschichte vor der gewöhnlichen zu sehen gewohnt war, das unmittelbare Eingreifen der göttlichen Wirksamkeit in die irdische Geschichte, sollte nun der mühsam errungenen Vernunft-Einsicht weichen, „dass alles in der Welt durch eine Kette von Ursachen und Wirkungen zusammenhängt, welche keine Unterbrechung duldet.“ Durch diesen Grundsatz hat das Leben Jesu von Strauss einen bald dreissigjährigen Krieg eröffnet, in welchem die altgläubige, von den herrschenden Gewalten begünstigte Ansicht und die kritische Schrift- und Geschichts-Forschung einander auf Tod und Leben bekämpft haben. Freilich konnte gerade die wissenschaftliche Schrift-Forschung bei der mythischen Auffassung, wie Strauss sie ausgeführt hatte, unmöglich stehen bleiben. Dieselbe beruht nach ihrer positiven Seite auf dem Vorhandensein einer bestimmten Messias-Vorstellung in dem jüdischen Volks-Bewusstsein zur Zeit Jesu, so dass für die christlichen Evangelien nur noch „die Uebertragung der grösstentheils schon gebildeten messianischen Sagen auf Jesum“ übrig blieb.

Dieses vorchristliche Ur-Evangelium schwebt aber bei Strauss noch ganz in der Luft, da er den Stand der vorchristlichen Messias-Erwartung nicht geschichtlich festgestellt, sondern grossentheils erst durch einen unmittelbaren Rückschluss aus den christlichen Schriften bestimmt hat. Man befand sich also bei Strauss noch in einer so völligen Unsicherheit, dass man weder über die Entstehung der Evangelien-Schriften noch über die Entstehung der Evangelien-Geschichte etwas Gewisses hatte.

Die wissenschaftliche Aufgabe der neutestamentlichen Schrift-Forschung konnte nur darin bestehen, die doppelte Unsicherheit über die Evangelien selbst und über ihre Geschichte wo möglich aufzuheben. Dieser Aufgabe unterzog sich schon Ch. H. Weisse[1]), indem er vor allem sichere Ergebnisse über den Ursprung der Evangelien anstrebte. Im bestimmten Gegensatze gegen die Traditions-Hypothese, welche von der Wolf'schen Kritik der homerischen Gedichte her in die Theologie eingedrungen sei und hier die mythische Auffassung erzeugt habe, schloss sich dieser theologische Philosoph wieder an die Annahme eines schriftlichen Ur-Evangelium an; nur stützte er dieselbe gerade auf Schleiermacher's Entdeckung über die Zeugnisse des Papias. Hatte Schleiermacher das Zeugniss des Papias für ein ursprüngliches, aus petrinischen Vorträgen entstandenes Marcus-Evangelium geltend gemacht: so stellte Weisse bloss den Unterschied des papianischen Marcus von dem kanonischen in Abrede, und unser Marcus stand als Urevangelist an der Spitze der synoptischen Evangelien. Denn von Matthäus scheint Papias ja noch gar kein voll-

---

1) Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet; Bd. 1. 2, Leipzig 1838.

ständiges Evangelium, sondern nur eine hebräische Spruch-Sammlung zu kennen. Dann lag es aber sehr nahe, unser kanonisches Matthäus-Evangelium ganz einfach durch Aufnahme dieser Spruch-Sammlung in das Ur-Evangelium des Marcus, unser Lucas-Evangelium durch eine noch freiere Bearbeitung, welche namentlich mündliche Mittheilungen hinzuzog, entstehen zu lassen [1]). Man erhielt also wieder ein schriftliches Ur-Evangelium, nur nicht jenseits der kanonischen Evangelien, sondern eben in dem Marcus-Evangelium, auf dessen höhere Ursprünglichkeit ausser Storr und Herder kurz vorher auch Lachmann [2]) hingewiesen hatte. Dasselbe sollte den Bericht des Augenzeugen Petrus, wenn auch erst seit der Berufung am galiläischen See, enthalten. Freilich beruhte diese ganze Ansicht über die Entstehung der drei ersten Evangelien auf einem sehr unsichern Grunde, sowohl auf einer gar zu offen hervortretenden Vorliebe für das Marcus-Evangelium, als auch auf einer unrichtigen Deutung der Worte des Papias, welcher weder von einer blossen Spruch-Sammlung des Matthäus redet, noch die untergeordnete Stellung des Marcus-Evangelium zu dem des Matthäus irgendwie verleugnet [3]). Gleichwohl war es sehr wichtig,

---

1) Das kanonische Matthäus-Evangelium hatte schon Credner (Einl. u. das Neue Test., I. S. 203 f.) so entstehen lassen, dass der papianische Ur-Matthäus mit Hinzuziehung des papianischen Ur-Marcus umgearbeitet ward. Dieselben beiden Urschriften sollten weiter dem Lucas-Evangelium, welches ausserdem durch die mündliche Ueberlieferung bereichert ward, zu Grunde liegen.

2) De ordine narrationum in evv. synopt., theol. Stud. u. Krit. 1835, S. 577 f.

3) Vgl. meine Schrift über die Evangelien S. 119 f. 148 f., dazu theol. Jahrb. 1857, S. 397 f., Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, II, S. 150 f. Die *λόγια* des Matthäus schliessen bei Papias (s. o. S. 18,

dass Weisse sich von der durch Schleiermacher genährten einseitigen Vorliebe für das Johannes-Evangelium frei hielt, vielmehr auf den unvergleichlich höhern geschichtlichen Werth der synoptischen Evangelien hinwies und Bretschneider's Bedenken gegen den apostolischen Ursprung des Johannes-Evangelium wieder aufnahm. Er konnte es sich schwer vorstellen, wie der Johannes der synoptischen Evangelien und des Galater-Briefs in dem nach ihm genannten Evangelium ein so durchaus hellenistisches Gepräge des Gedankens und der Sprache, kurz der gesammten Geistesrichtung trage, ja seinen Herrn und Meister nicht anders als in jenem hellenistisch-speculativen Gewande sich zu denken und redend vorzuführen wisse. Die drei ersten Evangelien geben ein Christus-Bild, das vierte einen Christus-Begriff. Es war nur eine unpassende Milderung dieser richtigen Wahrnehmung, dass Weisse ausser dem ächten 1. Johannes-Briefe, wenigstens für die johanneischen Christus-Reden, immer noch eine apostolische Grundschrift, schriftliche „Studien", des Johannes voraussetzen wollte. Auch bei dem Begriffe des Mythus erinnerte Weisse wohl mit Recht an das Aeusserliche und Mechanische einer blossen Uebertragung der alttestamentlichen Vor-

---

Anm. 2) die Erzählungen gar nicht aus, da Papias auch bei dem Marcus-Evangelium zuerst *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*, denn nur die *λόγοι* des Herrn berührt (s. o. S. 18, Anm. 4). Dass die *λόγια* des Matthäus ursprünglich hebräisch geschrieben seien, ist nichts als eine ähnliche Hypothese, wie sie uns selbst bei dem Hebräer-Briefe begegnet (vgl. Clemens v. Alex. bei Eusebius KG. VI, 14, 2, Eusebius selbst KG. III, 38, Hieronymus de viris illustr. c. 5). Und an dem Marcus-Evangelium vermisst Papias nur desshalb die Ordnung und Vollständigkeit, weil er es in jeder Hinsicht an die autoptische *σύνταξις* des Matthäus messend hält.

bilder auf neutestamentliche Nachbilder, brachte es aber nicht zu einer befriedigendern, mehr geschichtlichen Fassung [1]).

Die bei Weisse so conservativ angelegte Hypothese des Urevangelisten Marcus erhielt gleichzeitig eine sehr abweichende Richtung. In noch schärferm Gegensatze gegen die Traditions-Hypothese führte Wilke [2]) die Marcus-Hypothese durch. Bei der Annahme einer schriftstellerischen Abhängigkeit der drei ersten Evangelien von einander, betrachtete Wilke dieselben überhaupt nicht mehr als so schlichte und arglose Schriftwerke, wie es noch Strauss gethan hatte, sondern achtete vor allem auf das Reflexionsmässige in ihren Berichten. Stimmen die Evangelien nicht bloss in dem gedächtnissmässigen, sondern auch in dem reflexionsmässigen Antheile ihrer Berichte bis auf Zufälligkeiten des Ausdrucks überein: so können andrerseits ihre bedeutendsten Abweichungen von einander nicht aus Tradition, sondern nur aus schriftstellerischer Willkür abgeleitet werden. Daher die entschiedene Verwerfung der Hypothese eines mündlichen Urevangelium. Erzählungen und Reden in den Evangelien tragen, wie Wilke in der Hauptsache schlagend

---

1) Weisse hat seine Evangelien-Ansicht noch einmal, bei den drei ersten Evangelien mit einem nicht eben vortheilhaften Einflusse Ewald's, vorgetragen in der Schrift: Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, Leipzig 1856, vgl. meine Beurtheilungen in den Abhandlungen: Die Evangelienfrage und ihre neuesten Behandlungen von Weisse, Volkmar und Meyer, theol. Jahrb. 1857, S. 381 f. 498 f., das Johannes-Evangelium und seine gegenwärtigen Auffassungen, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1859, S. 385 f.

2) Der Urevangelist oder exegetisch-kritische Untersuchung des Verwandtschafts-Verhältnisses der drei ersten Evangelien, Dresden und Leipz. 1838.

nachwies, das Gepräge schriftlicher Abfassung an sich. „Sie sind nach schriftstellerischem Plan geformt, und keine Composition der Sage oder der mündlichen Tradition“ (S. 120). Dieser schriftstellerische Plan führte nun bei Wilke wieder auf ein schriftliches Urevangelium, und zwar wie bei Eichhorn auf den Inbegriff des Gemeinsamen, was den drei näher verwandten Evangelien zu Grunde liegt. Aber dieser Inbegriff sollte nicht jenseits der kanonischen Evangelien, sondern in dem Marcus-Evangelium selbst vorliegen, welches dann „Lucas“ überarbeitete, endlich „Matthäus“ als richtiger Compilator mit der Erweiterung des „Lucas“ zusammen ausschrieb. So stellte Wilke, wie einst Herder, die seit Griesbach in dem Gang gekommene Reihenfolge (Matthäus, Lucas, Marcus) geradezu auf den Kopf (Marcus, Lucas, Matthäus). Freilich gab sich Wilke seinen Gegnern gegenüber die auffallende Blösse, dass das Meiste, was Marcus Eigenthümliches vor den beiden andern Evangelisten voraus hat, erst spätere Zuthat sein sollte. Der Urbericht des Marcus ward also zu einer wächsernen Nase, welche sich jede beliebige Gestalt geben liess. Und die Gegner konnten bemerken, dass Wilke durch diese Annahme seiner eigenen Hypothese selbst den Todesstoss versetze[1]).

1) Vgl. de Wette Einleitung in d. Neue Test, 4. A., Berlin 1842, S. 129, Schwegler theol. Jahrb. 1843, S. 209. Dennoch schloss sich E. Reuss in der 1. Aufl. seiner Geschichte der heil. Schriften des Neuen Test., Halle 1843, an die Marcus-Hypothese an, und Hitzig (Johannes Marcus und seine Schriften, Zürich 1843), liess den Johannes Marcus zugleich als Marcus das älteste, von Paulus 2 Kor. 8, 18 belobte Evangelium, und als Johannes die sprachlich verwandte Apokalypse geschrieben haben, wobei auch das Stück Joh. 7, 53 — 8, 61 dem Texte des Marcus hinter Marc. 12, 17 einverleibt werden sollte.

Gleichwohl fand Wilke's Wahrnehmung einer solchen schriftstellerischen Beschaffenheit der drei ersten Evangelien ihre entsprechende Ergänzung durch E. C. J. Lützelberger's Angriff auf die apostolische Abfassung aller Johannes-Schriften des Neuen Test. [1]). So konnte Bruno Bauer den Gegensatz gegen die Traditions-Hypothese und die aus ihr hervorgegangene mythische Auffassung von Strauss zu der Hypothese eines schöpferischen Urevangelisten, einer freien Dichtung der evangelischen Geschichte steigern [2]). Um schon die ursprüngliche Darstellung, wie sie bei Marcus vorliegen sollte, in diesem Lichte darzustellen, musste B. Bauer ihren Zusammenhang nicht nur mit einer urchristlichen Gemeinde-Ueberlieferung, sondern auch mit einer vorchristlichen Messias-Erwartung des Judenthums, welche bei Strauss noch gar nicht geschichtlich begründet war, in Abrede stellen. Diese Ansicht war freilich eine so krankhafte Uebertreibung, dass sie nicht bloss den Bann der Staats- und Kirchen-Gewalt, sondern auch den entschiedensten Widerspruch von wissenschaftlicher Seite erfuhr [3]). Aber immer war es ein treuer Ausdruck der

---

1) Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen, Leipzig 1840.

2) Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker Bd. 1. 2, Leipz. 1841. Kritik der evangel. Geschichte der Synoptiker und des Johannes (dritter und letzter Band), Braunschw. 1842. Dann: Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs, Bd. 1—4, Berlin 1850—52.

3) Vgl. Zeller, Studien zur neutestamentlichen Theologie, theol. Jahrb. 1843, S. 35 f., Schwegler, die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten in ihrem Verhältniss zur Traditions-Hypothese, ebdas. S. 203 f., Ernst Krieger (d. h. Lützelberger), Beiträge zur Kritik und Exegese, Nürnberg 1845.

äussersten Spannung der Gegensätze in der protestantischen Theologie, dass zu derselben Zeit, als H. E. F. Guericke die Aechtheit aller Schriften des Neuen Test. verfocht [1]), B. Bauer die völlige Ungeschichtlichkeit des Inhalts der Evangelien, späterhin auch der Apostelgeschichte [2]) nebst der Unächtheit aller Paulus-Briefe [3]) behauptete. Die Strömung der Zeit schien auf nichts Geringeres, als auf die Auflösung des ganzen neutestamentlichen Schrift-Kanons auszugehen.

Von den Paulus-Briefen ging indessen, wie einst bei Marcion, eine neue Schrift-Kritik des Neuen Test. aus. In den Briefen des Paulus an die Korinthier und die Römer hatte F. C. Baur († 1860) einen tiefgreifenden Gegensatz zwischen dem Juden-Christenthum der Urapostel und dem Heiden-Christenthum des Paulus wahrgenommen [4]). Ferner hatte er die Paulus-Briefe an Timotheus und Titus in die späte Zeit der katholischen Vermittelung und Ausgleichung dieses Gegensatzes versetzt [5]). Eben

---

1) Historisch-kritische Einleitung in das Neue Test., Leipzig 1843, 2. Aufl., als: Gesammtgeschichte des Neuen Test. oder neutestamentliche Isagogik, Leipz. 1854.

2) Die Apostelgeschichte eine Ausgleichung des Paulinismus und des Judenthums innerhalb der christlichen Kirche, Berlin 1850.

3) Kritik der paulinischen Briefe, Abthlg. 1—3, Berlin 1850 bis 1852.

4) In den Abhandlungen: Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom, Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1831, IV, S. 61—206. Einige weitere Bemerkungen über die Christuspartei in Corinth, ebdas. 1836, IV, S. 1—32. Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde, ebdas. 1836, III, S. 59—178.

5) Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus, Stuttg. u. Tüb. 1835.

dieser berühmte Kritiker stellte nun in einem umfassenden Werke über den grossen Heiden-Apostel [1]) nicht bloss den tiefgreifenden Gegensatz des Paulus gegen das urapostolische Christenthum, sondern auch die vier Haupt-Briefe an die Galater, Korinthier und Römer (nur ohne die schon von Marcion verworfenen, von Semler abgetrennten Capitel 15. 16) als die einzigen ächten Schriften des Paulus dar, alle übrigen als Denkmäler späterer Entwickelungen, die Apostelgeschichte als eine conciliatorische Umbildung der wahren Geschichte der apostolischen Zeit. Der ursprüngliche Gegensatz des urapostolischen Juden-Christenthums zu dem paulinischen Heiden-Christenthum und dessen Aufhebung in der katholischen Kirche, welchen Semler bei seinen Untersuchungen über den Kanon des Neuen Test. von fern gesehen hatte, erhielt nun wieder eine solche Bedeutung, welche an die Schrift-Kritik des alten Marcion erinnern konnte. Jene Grundansicht schien der Schlüssel für das so lange Zeit verhüllte Geheimniss aller Schriften des Neuen Test. zu sein. Auch die Evangelien, welche Strauss als arglose Schöpfungen der urchristlichen Sage, Wilke als reflexionsmässige Werke der Schriftstellerei aufgefasst hatte, schienen sich nun als Erzeugnisse jener Partei-Gegensätze des Urchristenthums und ihrer Ueberwindung in der katholischen Kirche darzustellen. Den Anfang der Evangelien-Kritik machte Baur an dem Johannes-Evangelium, welches er im schneidenden Gegensatze gegen die herrschende Theologie als eine durchaus ideelle Composition und Tendenz-Schrift auffasste und in die späte Uebergangszeit aus den Gegensätzen des Urchristenthums

---

1) Paulus, der Apostel Jesu Christi, sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre, Stuttgart 1845.

zu ihrer endlichen Ausgleichung durch den Katholicismus versetzte [1]). Nach dem Lieblings-Evangelium der neuern Theologie kam das paulinische Lucas-Evangelium an die Reihe, welches in seiner ursprünglichen, in dem Evangelium Marcion's vorliegenden Gestalt noch den reinen Paulinismus, im Gegensatze gegen das judenchristliche Matthäus-Evangelium, in seiner kanonischen Ueberarbeitung schon das Ausgleichungsstreben der Apostelgeschichte kund gebe [2]). So konnte Baur in einem umfassenden Werke über die kanonischen Evangelien [3]) die Evangelien nicht sowohl als reine Geschichts-Werke, sondern vielmehr vorwiegend als Tendenz-Schriften dem Entwickelungsgange des Urchristenthums durch ernste Gegensätze und deren endliche Ausgleichung umreihen. Bei dem Marcus-Evangelium hiess Baur nach dem Vorgange von de Wette und Strauss die Griesbach'sche Ansicht willkommen, dass dasselbe ohne einen besondern petrinischen Charakter, ja ohne alle eigentliche Selbständigkeit nur ein Auszug aus den beiden andern Synoptikern sei, fasste

---

1) Ueber die Composition und den Charakter des joh. Evang., theol. Jahrb. 1844.

2) So nach dem Vorgange A. Ritschl's (das Evangelium Marcion's und das kanonische Evangelium des Lucas, Tübingen 1846) Baur in der Abhandlung: Der Ursprung und Charakter des Lucas-Evang., theol. Jahrb. 1846, H. IV. Kurz vorher hatte der s. g. „sächsische Anonymus" in der Schrift: die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander, Leipz. 1845, an dem Lucas-Evangelium und seinem Verhältniss zu dem Matthäus-Evangelium denselben Partei-Standpunct, nur als den persönlichen Gegensatz der beiden Apostel Paulus und Petrus, hervorgehoben.

3) Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniss zu einander, ihren Charakter und Ursprung, Tübingen 1847.

dieses Verhältniss aber nach Schwegler's Vorgang zugleich als eine neutrale Stellung zu dem grossen und ursprünglichen Unterschiede des paulinischen und des judaistischen Christenthums. Als das älteste und ursprünglichste Evangelium blieb also nur das nach Matthäus genannte übrig, in welchem zwar immer noch die ursprüngliche, judenchristliche Fassung des Christenthums vorliegen, aber der allen Evangelien mehr oder minder gemeinsamen Tendenz-Charakter doch am meisten durch die Alterthümlichkeit des Inhalts, d. h. durch den Zusammenhang mit dem uralten Hebräer- oder Petrus-Evangelium, beschränkt sein sollte. Freilich liess Baur dieses Evangelium in seiner kanonischen Gestalt erst aus der Zeit des zweiten jüdischen Krieges (130—134 u. Z.) herrühren. Die kanonischen Evangelien sollten erst dem Zeitraum 130—170 u. Z. angehören. Die Traditions-Hypothese lag hier zwar immer noch in einer so späten Ansetzung unsrer Evangelien zu Grunde. Aber die mündliche Ueberlieferung war durch die Annahme bestimmter Ur-Schriften, wie das Hebräer- oder (das von Credner bei den alten Judenchristen nachgewiesene) Petrus-Evangelium, oder auch der von Schleiermacher entdeckte hebräische Ur-Matthäus, ergänzt. Und der grosse Eindruck dieser Baur'schen Tendenz-Kritik wurzelte darin, dass sie alle frühern Auffassungen seit Augustinus und Hieronymus auf der höhern Stufe geschichtlicher Betrachtung des ursprünglichen Christenthums zusammenzufassen schien. Diese umfassende Geschichts-Ansicht von dem ursprünglichen Gegensatze des urapostolischen Judenchristenthums oder Ebionismus und des gesetzesfreien Paulinismus bis zu seiner endlichen Ausgleichung in der katholischen Kirche führte A. Schwegler († 1857) durch alle Schriften des Urchristenthums innerhalb und ausser-

halb des Neuen Test. durch [1]). So schien die „destructive“ Schrift-Kritik eines Marcion wiedergekehrt, womöglich noch überboten zu sein. Der ganze Schrift-Kanon des Neuen Test. schien sich bei dieser zerstörenden Geschichts-Ansicht aufzulösen, deren Haupt-Anstoss ein doppelter, bei dem Apostolikon die Beschränkung auf 4 ächte Paulus-Briefe nebst der Leugnung der reinen Geschichtlichkeit der Apostelgeschichte [2]), bei den Evangelien die Behauptung ihres Tendenz-Charakters und der späten, nachapostolischen Abfassung, zumal des Johannes-Evangelium, war. Welcher Frevel war es vollends, das bei Baur noch unbestimmte Verhältniss dieses Evangelium zu der Gnosis des zweiten Jahrhunderts, so scharf als möglich zü bestimmen, das Heiligthum der johanneischen Theologie, wie ich es in der brennendsten Hitze der johanneischen Streitfrage versuchte [3]), durch die Fackel der ausserkirchlichen Gnosis aufzuhellen! Ein solches Verbrechen kann die neuere Theologie freilich niemals verzeihen, selbst wenn man redlich das Seinige gethan hat, den Ueberschreitungen der neuern Schrift-Kritik Maass und Ziel zu setzen [4]).

---

1) Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwickelung, Bd. 1. 2, Tübingen 1846.

2) Vgl. das äusserst gründliche Werk von Zeller, die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht, Stuttg. 1854, welches zu den bedeutendsten Leistungen der Tübinger Schule gehört.

3) Das Evangelium und die Briefe Johannis, nach ihrem Lehrbegriff dargestellt, Halle 1849.

4) Nur aus diesem Grunde hat Hr. D. Uhlhorn die ganze Richtung meiner neutestamentlichen Schrift-Kritik so ungünstig und unbillig dargestellt, vgl. die Jahrb. f. deutsche Theol. 1858, S. 341 f., wogegen ich auf meine Erörterung in der Prot. KZtg. 1858, Nr. 33, S. 777 f. verweise.

Es lässt sich freilich nicht leugnen, dass Baur's Kritik des Neuen Test. über das rechte Maass hinausgegangen ist und dem kirchlichen Glauben gar zu tiefe Wunden geschlagen hat. Aber die erklärten Gegner dürfen sich am allerwenigsten rühmen, diese Ermässigung herbeigeführt zu haben. Gegen Weitzel's gelehrte Bestreitung des entscheidenden Grundes wider die apostolische Abfassung des Johannes-Evangelium, welchen Baur aus dem Paschastreite der alten Kirche entlehnt hatte [1]), hat die Tübingische Kritik vollkommen Stand gehalten [2]). Und auch Semisch ist mit seiner Behauptung des Gebrauchs von lauter kanonischen Evangelien bei dem Märtyrer Justin [3]) wenigstens vor der wissenschaftlichen Prüfung nicht durchgedrungen. Der Gebrauch eines ausserkanonischen Evangelium bei Justin und in den Homilien des römischen Clemens ist mit guten Gründen verfochten worden [4]). Wohl aber hat sich auch auf der kritischen Seite bei Justin der Gebrauch der drei ersten, in den Clemens-Homilien der Gebrauch aller vier kanonischen Evangelien herausgestellt [5]). Und gerade die kritische Schule hat die Zurücksetzung des Kanonischen

---

1) Die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Urchristenthums und zur Evangelien-Kritik, Pforzheim 1848.

2) Vgl. die in meiner Schrift über den Paschastreit der alten Kirche (Halle 1860), S. 67 f. angeführten Verhandlungen.

3) Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus, zur Geschichte und Aechtheit der kanonischen Evangelien, Hamburg und Gotha 1848.

4) Vgl. die oben S. 25, Anm. 1) angeführten Schriften von mir und Volkmar.

5) Vgl. die oben (S. 25, Anm. 1, S. 29, Anm. 3) angeführten Schriften.

hinter das Unkanonische bei dem Lucas Evangelium in seinem Verhältniss zu dem Evangelium Marcion's berichtigt [1]). Stand nun, wie Baur selbst zuletzt anerkennen musste [2]), das Dasein unsers Lucas-Evangelium im Ganzen und Grossen schon vor Marcion einmal fest, so wurde auch das Matthäus-Evangelium in ein höheres Alter hinaufgerückt, als Baur ursprünglich angenommen hatte. Ein noch höheres Alter desselben ergab sich durch die weitere Wahrnehmung, dass das Marcus-Evangelium von dem des Lucas ganz unabhängig ist und als ein selbständiges petrinisches Evangelium in jeder Hinsicht den Uebergang von dem strengen Judenchristenthum des Matthäus zu dem gesetzesfreien Paulinismus des Lucas darstellt, was Baur zwar bis zuletzt beharrlich abgelehnt, aber niemals widerlegt hat [3]). So habe ich, mit Benutzung mancher Anregungen K. R. Köstlin's [4]), in meinem Werke über „die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung" [5]) eine Evangelien-Ansicht vorgetra-

---

1) Vgl. die oben (S. 22, Anm. 1) angeführten Schriften.

2) Das Marcus-Evangelium nebst einem Anhang über das Ev. Marcion's, Tübingen 1851, S. 191 f., das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tüb. 1853, S. 69 f., 2. Ausg. S. 75 Anm.

3) Vgl. meine Schrift über das Marcus-Evangelium u. s. w. Leipz. 1850 und deren durch Baur's Gegenschrift über dieses Evangelium (s. o. Anm. 2) veranlasste Vertheidigung (theol. Jahrb. 1852, S. 108 f. 259 f.), worauf Baur nach seiner Einsprache (theol. Jahrb. 1853, S. 54 f.) die Darlegung in meiner Schrift über die Evangelien (Leipz. 1854, S. 124 f.) nur noch mit nicht begründeter Behauptung seiner Ansicht (Christth. der drei ersten Jahrhh. 1. A. S. 24, 2. A. S. 25) erwiedert hat.

4) Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien, Stuttg. 1853.

5) Leipz. 1854.

gen, welche in dem kanonischen Matthäus-Evangelium selbst eine apostolische, streng judenchristliche und antipaulinische Grundschrift aus dem 6. Jahrzehend des ersten Jahrhunderts nachwies, welche dann dieses Evangelium alsbald nach der Zerstörung Jerusalems durch eine freiere Ueberarbeitung seine gegenwärtige Gestalt erhalten, hierauf durch eine einheitliche Zusammenarbeitung im Geiste eines milden, versöhnlichen Judenchristenthums das petrinisch-römische Marcus-Evangelium, entstehen, ferner aus einer paulinischen Bearbeitung der beiden ersten und noch anderer Evangelien-Schriften um 100 n. C. unser Lucas-Evangelium hervorgehen, endlich auf Grund aller dieser Vorarbeiten in der Hitze der gnostischen Zeitbewegungen um 130 n. C. das geistesfreie und geistestiefe Johannes-Evangelium hervortreten liess. Diese Gesammt-Ansicht, welche ich als die literar-geschichtliche von der tendenzkritischen unterschied [1]), liess die kanonische Evangelien-Bildung zu derselben Zeit, als sie nach Baur's ursprünglicher Darstellung erst begonnen haben sollte (um 130 n. C.), schon zum Abschluss kommen und den Fortschritt derselben von einer ächt geschichtlichen Grundlage in den Kreisen und dem Zeitalter der Urapostel aus durch die Hauptstufen des urchristlichen Bewusstseins stetig hindurchgehen. Die seit der Zeit der Aufklärung mehr oder weniger aufgegebene Reihenfolge der Evangelien bewährte sich nun dem wissenschaftlichen Urtheile als die richtige. Was nach der altkirchlichen Ansicht die Einheit des Geistes in dem viergestaltigen Evangelium war, das stellte sich nun in geschichtlicher Stetigkeit als die fortschreitende Offenbarung des Para-

---

1) Vgl. auch meine Schrift über das Urchristenthum u. s. w. (Jena 1855) S. 14 f.

kleten dar, welcher den Herrn in seiner Gemeinde verherrlicht. Die beiden Wege, welche schon die alte Kirche der Evangelien-Forschung vorgezeichnet, die neuere Evangelien-Forschung in getheilter Richtung weiter verfolgt hatte, der Zusammenhang der kanonischen Evangelien mit alten ausserkanonischen, und ihr Zusammenhang mit einander durch ein schriftstellerisches Abhängigkeits-Verhältniss, waren, nur mit einem Uebergewichte der letztern, in meiner Auffassung vereinigt, welche den ursprünglichen Anfang und die Haupt-Stufen der Evangelien-Bildung zwar innerhalb des Kanons fand, aber doch, namentlich bei dem Lucas-Evangelium, auch ausserkanonische Glieder in diese Bildung eingreifen liess. Das schriftliche Ur-Evangelium war, nur ganz anders als bei Eichhorn, in den kanonischen Evangelien selbst gefunden, ihre schriftstellerische Folge äusserlich ebenso, nur innerlich verschieden, wie bei Hug, gefasst. Auch die Annahme eines mündlichen Ur-Evangelium nebst deren Fortbildung zu der mythischen Ansicht war durch den stetigen Zufluss der lebendigen Gemeinde-Ueberlieferung in die schriftlichen Evangelien nach ihrer bleibenden Wahrheit aufgenommen. Das theilweise Recht der Marcus-Hypothese war durch die Befreiung des Marcus von der Verdoppelung seiner Abhängigkeit anerkannt. Und die Wahrheit der Tendenz-Kritik war durch die Einflechtung der Evangelien in den geschichtlichen Entwickelungsgang der christlichen Ur-Kirche mit seinen innern Gegensätzen und fortschreitenden Bildungsstufen festgehalten. Nur war mir die Tendenz nicht mehr Eins und Alles bei den Evangelien, von welchen das älteste des Matthäus aus der geschichtlichen Ueberlieferung der palästinischen Urgemeinde hervorging, das zweite des Marcus den schroffen Gegensatz der Partei-Tendenz zwischen dem

judenchristlichen Matthäus und dem paulinischen Lucas durch seinen vermittelnden Uebergang milderte. Ebenso habe ich bei den Paulus-Briefen zwischen der herkömmlichen Ansicht und der Baur'schen schon lange eine Mittel-Stellung eingenommen. Auf der einen Seite stimmte ich mit Baur darin ganz überein, dass ein durchaus einstimmiges und gegensatzloses Verhältniss des Paulus und der Urapostel nur auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit behauptet werden kann, und dass die vier Paulus-Briefe, welche er allein als ächt gelten lassen wollte, wirklich die vier Haupt-Briefe sind, an welchen jeder andre Paulus-Brief erst die Probe zu bestehen hat. Allein die Baur'sche Kritik schien mir doch auch hier der kirchlichen Ueberlieferung gar zu tiefe Wunden geschlagen zu haben. Seit mehr als zehn Jahren habe ich die Ueberzeugung gewonnen und auch schon gelegentlich geäussert, dass in dem Verhältniss des Paulus und der Urapostel auch die gemeinsame Grundlage nicht verkannt werden darf[1]), und dass ausser jenen vier (unverkürzten) Haupt-Briefen auch der erste Brief an die Thessalonicher, ferner die Briefe an die Philipper und Philemon gegründeten Anspruch auf die Anerkennung ihrer Aechtheit haben[2]). Diese Ansicht habe ich bei den Thessalonicher-Briefen

---

1) Vgl. meine Bearbeitung des Galaterbriefs (Leipz. 1852, S. 64), die Abhandlungen: Das Urchristenthum und seine neuesten Bearbeitungen von Lechler und Ritschl (Zeitschr. für wiss. Theol. 1858, S. 54 f.) und: Paulus und die Urapostel, der Galater-Brief und die Apostelgeschichte u. s. w. (ebdas. 1860, S. 101 f.).

2) Vgl. meine Schrift: Die Göttingische Polemik u. s. w. Leipz. 1851, S. 44, Galater-Brief (1852) S. 16. 65. 186, das Urchristenthum u. s. w. (1855) S. 54, die Abhandlung über das Urchristenthum u. s. w. (Zeitschr. f. w. Th. 1858, S. 60).

bereits durchgeführt [1]). Soll ich den Unterschied meiner Schrift-Kritik von der Baur'schen kurz angeben, so weiss ich nun einmal keinen andern Namen, als den der rein literar-geschichtlichen im Unterschiede von einer mehr oder weniger hervortretenden Tendenz-Kritik.

Daher kann ich es nicht für den richtigen Weg halten, wenn Volkmar, welcher durch seine Forschungen über das Evangelium Marcion's so wesentlich zu der Ermässigung der Baur'schen Schrift-Kritik des Neuen Test. mitgewirkt hat, seit mehrern Jahren dieselbe noch überbietet, indem er mit Baur's Geschichts-Ansicht die Evangelien-Ansicht Wilke's und B. Bauer's verschmilzt und alle kanonischen Evangelien von dem vermeintlichen Ur-Evangelium des Marcus an zu reinen Tendenz-Schriften des anfangs unterdrückten, zuletzt siegreichen Paulinismus machen will [2]). Das Marcus-Evangelium soll nicht als eine Schrift des judenchristlichen Marcus der apostolischen Zeit, sondern vielmehr als eine gegen die jüdisch-christliche Apokalypse gerichtete Tendenz-Schrift des Paulinismus der schlechthin ursprüngliche Anfang der ganzen Evangelien-Bildung sein. Der ursprüngliche Evangelist soll zwar auch wirkliche Ueberlieferung aus der Urzeit des Christenthums mitgetheilt, aber doch weit überwiegend die innern Erfahrungen des Paulinismus in seinem epischen Gedichte, welches dem bedrängten Paulinismus Luft machte, ausgedrückt haben. Auf ähnliche Weise werden

---

1) In der Abhandlung: Die beiden Briefe an die Thessalonicher, nach Inhalt u. Ursprung, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1862, III, S. 225 f.

2) In der Schrift: Die Religion Jesu und ihre erste geschichtliche Entwickelung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft, Leipz. 1857. Die geschichtstreue Theologie und ihre Gegner oder neues Licht und neues Leben, Zürich 1858.

dann aus fernern Erhebungen gegen ein immer von Neuem emporkommendes Judenchristenthum auch die andern Evangelien sämmtlich abgeleitet. Wie die jüdisch-christliche Apokalypse den Ur-Lucas, welchen Volkmar in dem Marcus-Evangelium findet, hervorgerufen hat, so müssen judaistische Zuthaten zu dem paulinischen Ur-Evangelium [1]) zwischen 100 und 105 u. Z. ein Evangelium des fortgeschrittenen Paulinismus, das nach Lucas genannte, veranlassen, welches mit seiner unverhohlenen Absicht, den Heiden-Apostel durchzubringen, seiner Sache mehr geschadet als genützt hat. Das viele Schöne und Gute in dem neuen Evangelium-Werke konnte erst durch ein Evangelium der ausgleichenden Mitte, aus der trajanischen Zeit, das nach Matthäus genannte, durchdringen. Dieses ganz mit Unrecht an die Spitze gestellte judenchristlich-paulinische Evangelium der rechten „Mitte“ hat eigentlich nur die beiden vorausgegangenen Evangelien combinirt und in solcher bescheidenen Weise den paulinischen Grund-Gedanken der Evangelien-Bildung durchgebracht. Als dann in der Zeit der gnostischen Gährung die judenchristliche Gegenströmung in der doppelten Gestalt des Montanismus und der Hierarchie die Geistigkeit des Christenthums auf's Aeusserste bedrohte, trat schliesslich auf Anlass der um 160 n. C. angeregten Streitfrage über das christliche Pascha das nach Johannes genannte Evangelium als das Evangelium der wahren Gnosis hervor, welches als der reinste Juwel alles Grosse und Schöne, was in den frühern Evangelien und allen andern Denkmälern der christlichen Entwickelung lag, zu einer einzigen strahlenden Gestalt zusammenfasste, zu einem

---

1) Der davidische Stammbaum Jesu Matth. 1, 1 f., die Aussprüche Matth. 5, 17 f. 33 f. 10, 5. 6. 16, 17 f.

Spiegel christlicher Geistigkeit und Tiefe, welchen kein jüdischer Blick fortan mehr gerade ertragen konnte. Die ganze evangelische Geschichte ergiebt sich nach dieser Evangelien-Ansicht als ideelle Geschichte, didaktische Poesie, wenn auch überall mit wirklicher Ueberlieferung aus der ältesten Zeit gesättigt. Anstatt dass man hier wenigstens wesentliche Tradition zu suchen hätte, sollen auch sämmtliche Reden der Evangelien, ungeachtet goldener Grundlagen der Gemeinde-Ueberlieferung, als Erzeugnisse des paulinischen Christenthums in seinen verschiedenen Kampfes- und Vermittelungs-Stadien erscheinen. Diese ganze Evangelien-Ansicht, welcher die Beschränkung auf die vier angeblich allein ächten Paulus-Briefe zur Seite geht, und nicht einmal eine sichere Behauptung der apostolischen Abkunft der Johannes-Apokalypse ein gewisses Gleichgewicht hält, muss, wie ich nachgewiesen zu haben glaube [1]), an der Nicht-Ursprünglichkeit des Marcus-Evangelium in Vergleichung mit dem Matthäus-Evangelium und an dessen apostolischem Kerne, welcher sicher noch der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems angehört, bei allem Aufwande von Geist, Scharfsinn und Gelehrsamkeit, in der Hauptsache zerschellen [2]). Und die mit

---

1) In den Abhandlungen: Die Evangelien-Frage und ihre neuesten Behandlungen von Weisse, Volkmar und Meyer, theol. Jahrb. 1857, S. 381 f. 498 f., die beiden neuesten Stimmen aus Zürich über Evangelien-Kritik, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1859, S. 252 f. Die Evangelien-Forschung u. s. w. ebdas. 1861, S. 190 f.

2) Freilich hat Volkmar's Evangelien-Ansicht ungetheilte Zustimmung gefunden bei M. H. Schulze, Evangelientafel als eine übersichtliche Darstellung der synoptischen Evangelien in ihrem Verwandtschafts-Verhältniss zu einander, Leipz. 1861. Ebenso hat Weisse's Evangelien-Ansicht einen Anhänger nach der linken Seite hin gefunden an G. A. Freytag, die heil. Schriften des Neuen

dieser Evangelien-Ansicht zusammengehörige Geschichts-Ansicht Volkmar's hat sich weder bei den apokalyptischen und pseudepigraphischen Schriften des Alten Testaments, welche er mit Ausnahme des B. Sirach und des 1. Makkabäer-Buchs sämmtlich in die christliche Zeitrechnung, in den Zeitraum von der römischen Zerstörung Jerusalems bis zu dem Juden-Aufstande unter Barkochba herabrücken will, noch bei den christlichen Briefen des Barnabas und des römischen Clemens, welche er dem ersten Jahrhundert abstreitet, als stichhaltig erwiesen [1]).

Test., mit Bezugnahme auf Lehre und Cultus kritisch beleuchtet für gebildete Potestanten u. s. w., Berlin 1861, wo auch die Unächtheit des Briefs an Philemon, wie des 1. Timotheus- und des Titus-Briefs und des Kolosser-Briefs behauptet wird (S. 19 f. 293 f. 299 f.). Einen gemässigtern Fortbildner hat Weisse's Evangelien-Ansicht erhalten an J. T. Tobler, dem ursprünglich ungenannten Verfasser der Schrift: Die Evangelien Frage im Allgemeinen und die Johannisfrage insbesondre, Zürich 1858, welcher dann, nach meiner Beurtheilung seiner Ansicht in den Abhandlungen: Die beiden neuesten Stimmen aus Zürich über Evangelien-Kritik in d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1859, S. 252 f., das Johannes-Evangelium und seine gegenwärtigen Auffassungen, ebdas. 1859, H. 4, S. 407 f., offen hervorgetreten ist in der Abhandlung: Ueber den Ursprung des Johannes-Evangel. ebdas. 1860, II, S. 169 f. Die beiden evangelischen Grundschriften sollen das Evangelium des Marcus, hinter welchem der Augenzeuge Petrus als mündliche Quelle steht, und die hebräische Spruch-Sammlung des Apostels Matthäus sein, aus deren blosser Zusammenarbeitung zuerst das kanonische Matthäus-Evangelium, als ein weiteres „Sammel-Werk" das Lucas-Evangelium hervorging. Das Johannes-Evangelium soll zwar gar nicht, auch nicht nach einem apostolischen Kerne, von dem Apostel Johannes, wohl aber bei seinen Lebzeiten von dem mit ihm in Ephesus bekannten Apollos (zugleich Verfasser des Hebräer-Briefs) herrühren.

1) Vgl. dagegen meine Beleuchtung: Volkmar's chronologische Entdeckungen über die Apokalypse des Esra und das B. Judith,

Aber immer bleibt der durch Baur gebahnte Weg, die neutestamentlichen Schriften als Denkmäler des ur-

---

die Briefe des römischen Clemens und des Barnabas, in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1858, S. 247 f., die Abhandlungen von R. A. Lipsius: Das B. Judith und sein neuester Dollmetscher, ebdas. 1859, S. 39 f. und A. v. Gutschmid, die Apokalypse des Esra und ihre spätern Bearbeitungen, ebdas. 1860, S. 1 f., meine Abhandlungen über: Die jüdische Apokalyptik und die neuesten Forschungen, ebdas. 1860, S. 301 f., die Entstehungszeit des ursprünglichen B. Henoch, ebdas. 1861, S. 212 f., die Bücher Judith, Tobit und Baruch und die neue Ansicht von Hitzig und Volkmar über die Apokryphen des Alten Test., ebdas. 1861, S. 335 f. 1862, S 181 f. Noch ein Wort über das B. Henoch, ebdas. 1862, S. 216 f. Was hilft es, wenn Volkmar in dem Schriftchen: Eine Neu-Testamentliche Entdeckung und deren Bestreitung, oder die Geschichts-Vision des Buches Henoch im Zusammenhang, Zürich 1862, seine Ansichten, ohne die eingehende Prüfung derselben mit Gründen zu entkräften, noch immer mit gewohnter Siegsgewissheit als unumstösslich sicher vorträgt! Dass ich die „Totalität" des B. Judith aus der makkabäischen Zeit, in welche ich nicht durch Volkmar „verdrängt", sondern durch Lipsius, immer weiter ab von Volkmar, geführt worden bin, sehr wohl zu begreifen vermag, kann jeder Unbefangene selbst sehen. Und bei dem B. Henoch hat Volkmar's wiederholte Vertheidigung seiner Barkochba-Hypothese, mit ihm zu reden, nun auch schon ihr näheres Licht gefunden. Auf wessen Seite der „Widersinn" (a. a. O. S. 21) ist, wenn ich nach äussern und innern Gründen das B. Henoch in die Zeit des Jannäos Alexander setzte, oder wenn Volkmar, bei einer höchst flüchtigen und unüberlegten Benutzung des Josephus Art. XIII, 13, 2, den vor 96 v. C. noch ganz beliebten Jannäos zu einem mit der ganzen Menge der bessern Juden verfeindeten Herrscher macht, ist in der Zeitschr. f. w. Theol. 1862, S. 220 gezeigt worden. Die neueste Schrift Volkmar's giebt mir überhaupt nur noch zu der Bemerkung Anlass, dass der apokalyptische Henoch um so mehr mit dem B. Daniel 70 Jahr-Siebende der Heiden-Herrschaft berechnet haben muss, da er sich dem B. Daniel auch in der Hervorhebung der 4 heidnischen Welt-Reiche treulich anschliesst. Mag

christlichen Entwickelungsganges zu begreifen, der einzig richtige. Ein ursprünglicher Gegensatz des urapostolischen Judenchristenthums und des paulinischen Heidenchristenthums, welcher durch die katholische Kirche überwunden ward, ist wirklich der Schlüssel für das geschichtliche Verständniss des Neuen Test. Und der Vernichtungskrieg

---

man nun Hen. 90, 1 die Zahl 36 oder 37 vorziehen, jedenfalls sind zu Anfang (89, 72) und zu Ende (90, 17) der Hirten-Zeiten 12, in der Mitte je ungefähr 23 (90, 1. 5) scharf unterschieden, bei dem dritten Reiche ist der Uebergang zu ganz „andern“ Hirten, wie es die griechischen Herrscher waren, ausdrücklich bemerkt. Dass die Berechnung etwas künstlich ausgefallen ist, kann der Sache nach gar nicht befremden, zumal da diese Künstlichkeit schon das B. Daniel drückt. Aber nichts berechtigt uns, hier die ganz beispiellose Rechnung nach Jahr-Zehenden anzunehmen, um bis auf Bar-Kochba herabzukommen, und das schlagende Zeugniss des Barnabas-Briefs c. 16, dessen Abfassung unter Domitian nach der Stelle c. 4 nur durch beharrliche Hartnäckigkeit (s. dagegen meine Erörterung in der Zeitschr. f. w. Th. 1861, S. 221) verkannt werden kann, für ein früheres Dasein des B. Henoch abzuweisen. Auch dass Esra als der dritte Hersteller nach der Verbannung Hen. 89, 72 an das Ende der ersten 12 Zeiten, zu Jahr-Zehenden gerechnet, d. h. 120 Jahre nach 588 v. C., oder 458 v. C., gesetzt werde, beruht auf einer unerweislichen Behauptung des scharfsinnigen Kritikers (a. a. O. S. 13), da Esra bekanntlich, wie die nach ihm genannte Apokalyse lehrt, schon in die erste Zeit der Verbannung gesetzt ward (s. meine jüd. Apokalyptik S. 190, Anm. 3). Wie sollen wir uns endlich den Reichthum und die Wohlhabenheit der Juden, was ganz zu der Zeit des Jannäos Alexander stimmt (s. m. jüd. Apokalyptik S. 132), in der gedrückten Zeit vor dem Aufstande Barkochba's nur denkbar machen! So schlimm steht es also mit dem Kanon des Neuen Test. nicht, dass man dem 1. Petrus-Brief wegen Benutzung des B. Henoch erst nach 140 u. Z., das Matthäus-Evangelium wegen einer Bekanntschaft mit der Esra-Apothese, welche selbst Volkmar (a. a. O. S. 7) wahrscheinlich findet, erst in den Anfang des 2. Jahrhunderts setzen dürfte.

gegen die „Tübinger Schule“, welchen Ewald seit Jahren führt [1]), hat die Grundansicht Baur's, welche nur der Milderung und Berichtigung bedarf, nicht umgestossen. Bei den Evangelien hat Ewald der mythischen Auffassung und der Tendenz-Kritik eine Verschmelzung der Eichhorn'schen Hypothese eines schriftlichen Ur-Evangelium und seiner vielen Bearbeitungen mit der Entdeckung Schleiermacher's über die Zeugnisse des Papias und der Marcus-Hypothese Weisse's, endlich die Behauptung apostolischer Abfassung und höchster Geschichtlichkeit

---

1) Nach Beendigung des thätigen Mitarbeitens an Zeller's theologischen Jahrbüchern und Schwegler's „Jahrbüchern der Gegenwart“ seit 1849 bis 1861 in den „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft“, ferner in den Schriften: Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt, Göttingen 1850, Geschichte Christus' und seiner Zeit, Göttingen 1855, 2. Aufl. 1857, die Sendschreiben des Ap. Paulus übersetzt und erklärt, Gött. 1857, Geschichte des apostolischen Zeitalters bis zur Zerstörung Jerusalems, Geschichte des nachapostolischen Zeitalters als Bd. 6. 7 der Geschichte des V. Israel, Gött. 1858. 59, die johanneischen Schriften übersetzt und erklärt, Bd. 1: des Ap. Johannes Evangelium und drei Sendschreiben, Bd. 2: Johannes' Apokalypse, nebst einem Anhange: über Jesuiten im jetzigen Deutschland, Gött. 1861. 62. Ueber Ewald's Evangelien-Ansicht habe ich mich in dem Werke über die Evangelien S. 30 f., dann in den Abhandlungen über: das Johannes-Evangelium und seine gegenwärtigen Auffassungen, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1859, III, S. 314 f., die Evangelien-Forschung u. s. w. ebdas. 1861, II, S. 173 f., die Evangelien-Frage und ihre neuesten Bearbeitungen ebdas. 1862, I, 1 f.; über seine Ansicht von dem apostolischen Zeitalter in der Abhandlung: Paulus und die Urapostel, der Galaterbrief und die Apostelgeschichte und die neuesten Bearbeitungen ebdas. 1860, II, S. 101 f. ausgesprochen. Die Evangelien-Ansicht Ewald's hat schon Baur in den Schriften über das Marcus-Evangelium (Tübingen 1851, S. 153 f.) und: die Tübinger Schule (Tüb. 1859, 2. A. 1860) S. 119 f. der ersten, S. 122 f. der zweiten Ausg. beurtheilt.

des Johannes-Evangelium gegenübergestellt. An der Spitze stand 1) das allerälteste, ursprünglich hebräische Evangelium, welches wahrscheinlich der Evangelist Philippus verfasste und Paulus schon benutzte, 2) die gleichfalls ursprüngliche hebräische Spruch-Sammlung des Apostels Matthäus, d. h. die papianische Matthäus-Schrift nach Schleiermacher und Weisse. 3) Die Erstlingsschrift unter den vollständigen Evangelien ist das Marcus-Evangelium, dessen Inhalt noch den Schmelz der frischen Blume, „das volle reine Leben der Stoffe“ zeigt. Nur hat man hier nicht bloss die älteste Gestalt, in welcher dieses Evangelium dem Verfasser des jetzigen Matthäus-Evangelium vorlag, von seiner gegenwärtigen zu unterscheiden, welche in der Mitte und am Ende mehrere Stücke, unter anderm die ganze Bergrede, eingebüsst hat, sondern auch vor dem kanonischen Marcus-Evangelium noch ein älteres, nämlich eben das papianische nach Schleiermacher's Deutung, anzunehmen. 4) Hierauf folgt das Buch der höhern Geschichte, gewissermassen eine neue Auflage von Nr. 1; 5) das jetzige Matthäus-Evangelium, welches die frühern schriftlichen Quellen zusammenleitet, hauptsächlich das Marcus-Evangelium und die Spruch-Sammlung ziemlich vollständig aufnimmt, wobei dessen, was der Verfasser von sich selbst hinzufügte, so wenig ist, „dass der auf das blosse Sammeln schon geschriebener Stoffe gerichtete Hauptzweck des Buchs nur desto deutlicher einleuchtet.“ Ehe wir nun von unserm Matthäus zu unserm Lucas kommen, finden sich 6) Spuren eines „sechsten nachweisbaren Buchs“, dessen Bestandtheile sich durch eine besondre Lieblichkeit und Zartheit, auch Ausführlichkeit der Schilderung erkennbar machen, dessgleichen 7) eines „siebenten nachweisbaren Buchs“, welches sich durch eine auffallend

gedrungene, oft abgerissene und schwer sich fortbewegende, mehr andeutende als ausführende Rede, durch einen eigenthümlichen Geist der Schilderung kund giebt, ferner 8) noch eines „achten nachweisbaren Buchs", welches wir unter den Quellen des Lucas annehmen müssen, „weil Lucas sich uns in seinem Evangelium durchaus nur als Sammler und Verarbeiter zeigt", und weil es im Wesen der Sache liegt, „dass nicht leicht Einer, der sein Hauptgeschäft im Sammeln und Verarbeiten früherer Stoffe fand, zugleich schöpferisch thätig sein konnte." So konnte 9) das Lucas-Evangelium diese ganze bisherige Entwickelung des evangelischen Schriftthums dadurch zum Abschluss bringen, dass sein Verfasser den wichtigsten Inhalt fast aller bis jetzt entstandenen Schriften in sich aufzunehmen suchte. Lucas benutzte alle oben genannten Schriften, mit alleiniger Ausnahme des jetzigen Matthäus-Evangelium, von welchem ihn schon Weisse ganz unabhängig sein liess. Dazu machte er nur wenige Zusätze, „so dass diese grosse Schrift noch weit mehr als der jetzige Matthäus das Wesen einer blossen Sammel-Schrift ohne grossen innern Zusammenhang" hat. Wenn also die Tendenz-Kritik Baur's alles Geistige und Ideelle in den frühern Evangelien-Ansichten zusammengefasst hat, so hat Ewald gerade das Aeusserliche und Stoffliche aus den bisherigen Ansichten zusammengesucht, der Auffassung der Evangelien als Tendenz-Schriften ihre Auffassung als blosser Sammel-Schriften gegenübergestellt. Am schroffsten tritt dieser Gegensatz hervor bei dem Johannes-Evangelium, welches Baur für das ideellste, Ewald für das geschichtlichste unter allen, für die glaubwürdige Darstellung des Apostels Johannes erklärte. Das Johannes-Evangelium soll die drei ältern nicht bloss ergänzen,

sondern auch berichtigen, was Ewald freilich auf eine sehr unbefriedigende Weise ausgeführt hat [1]). Bei aller Zuversicht, mit welcher er das Evangelium und die Briefe dem Apostel Johannes zuschreibt, sind doch die Gründe, mit welchen er die Apokalypse, um deren Verständniss er sich bleibende Verdienste erworben hat, einem Nicht-Apostel Johannes beilegt, so schwach, dass sie nur in der entgegensetzten Ansicht befestigen können. Bei den Paulus-Briefen hat Ewald die Aechtheit der Briefe an Timotheus, Titus und die Ephesier selbst aufgegeben und sich durch sein Bestreben, den tiefgreifenden Gegensatz zwischen Paulus und den Uraposteln auszuschliessen, in die kläglichste Vorstellung von den Uraposteln verirrt, welche ihrer feierlichen Anerkennung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen durch den judaistischen „Zeitwind“ aus Jerusalem wieder untreu geworden sein sollen. Die Geschichts-Auffassung des Urchristenthums, welche Ewald der Baur'schen gegenüber geltend gemacht hat, entbehrt so sehr einer wirklichen Einheit und Durcharbeitung und leidet an so auffallenden Gebrechen, dass sie sich mit der Baur'schen in keiner Weise auch nur entfernt messen, geschweige den Kern derselben umstossen kann.

Das Letzte muss ich auch von andern Leistungen in

---

1) Einer sehr gewaltsamen Harmonistik, welche selbst den synoptischen Täufer mit seinen schliesslichen Zweifeln an der Messias-Würde Jesu und seine klare Bezeugung des fleischgewordenen Logos in dem Johannes-Evangelium zu vereinigen weiss, geht bei Ewald eine sehr einseitige Bevorzugung des letztern vor den ältern Evangelien zur Seite, welche ihren Gipfel in der kühnen Behauptung erreicht, es könne heute kaum noch ein ernstlicher Streit darüber sein, dass die geschichtliche Wahrheit über den Monatstag des Todes Jesu nur in dem Johannes-Evangelium, nicht in den ältern Darstellungen zu finden sei (Joh. Schriften I, 344).

der neutestamentlichen Schrift-Kritik behaupten, von E. Reuss [1]), welcher wesentlich die Stellung de Wette's zu dem Neuen Test., nur in positiverer Wendung, einnimmt, von F. Bleek († 1859), dessen nachgelassenes Werk [2]) die Schleiermacher'sche Ansicht, gleichfalls in positiver Wendung, vertritt, und von J. Chr. K. v. Hofmann, dessen angefangenes Werk [3]) die altgläubige Ansicht, wenn auch in milderer Weise, durchzuführen unternimmt. Wie man zu einer geschichtlichen Einsicht in die Entstehung des neutestamentlichen Schrift-Kanons überhaupt nur durch den ursprünglichen Unterschied des urapostolischen und des p ulinischen Christenthums gelangen kann: so hellt sich auch die Entstehung der einzelnen Schriften des Neuen Test. nur durch dieselbe Grundansicht auf. Und können diese Schriften bei solcher Betrachtung auch nicht mehr, wie sie der altkirchliche Kanon darstellt, als harmonische Denkmäler der gesammtapostolischen Lehre, oder wie sie die altkirchliche Dogmatik auffasst, als wunderbare Eingebungen des heiligen Geistes gelten: so werden sie doch nun erst recht zu lebendigen Erzeugnissen des urchristlichen Geistes in seiner geschichtlichen Entwickelung. Diese Entwickelung ist nur die Erfüllung jenes Ausspruchs, dass der Geist der Wahrheit der christlichen Gemeinde noch vieles zu sagen hatte, was anfangs selbst die Apostel nicht zu tragen vermochten, dass er sie auch nach der unmit-

---

1) Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, Halle 1842, 3. Aufl. Braunschweig 1860.

2) S. o. S. 9, Anm. 1 u. ö. Vgl. meine Anzeige in dem Liter. Centralblatt 1862, Nr. 18.

3) Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht, Th. 1, Nördlingen 1862.

telbaren Belehrung des Erlösers immer weiter in alle Wahrheit führen sollte (Joh. 16, 12 f.). Bei dieser Grundansicht unternehme ich es, die brennendsten Streitfragen der neutestamentlichen Schrift-Forschung in der Gegenwart zu beleuchten.

III. Die Haupt-Streitfragen der neutestamentlichen Schrift-Forschung in der Gegenwart.

Die beiden Grund-Bestandtheile des Neuen Test., das Evangelium und das Apostolikon, bezeichnen auch die beiden Haupt-Streitfragen, welche die neutestamentliche Schrift-Forschung der Gegenwart bewegen. Dort handelt es sich vor allem um die Entstehung und geschichtliche Beschaffenheit der Evangelien, welche auf jeden Fall die Haupt-Quellen unsrer Kenntniss von dem Leben Jesu sind. Hier handelt es sich hauptsächlich um das wahre Verhältniss des Heiden-Apostels zu den Uraposteln, welches ebensowohl über das richtige Verständniss der Paulus-Briefe als auch über die Auffassung der urapostolischen Schriften entscheidet. Beide Fragen sind so unzertrennlich mit einander verbunden, dass keine von ihnen ohne die andre behandelt werden kann. Hat jene Frage eine allgemeinere Bedeutung, weil sie die geschichtliche Gestalt des Stifters unsrer Religion betrifft, so liegt doch in der andern der Haupt-Schlüssel zu ihrer richtigen Lösung. Es giebt keine evangelische Darstellung, welche von dem Unterschiede des paulinischen und des urapostolischen Christenthums unberührt geblieben wäre.

Nur die richtige Auffassung der Paulus-Briefe macht also ein sicheres Urtheil über die Evangelien möglich.

Bei den Paulus-Briefen braucht man zwar nicht in derselben Weise, wie bei den Evangelien, erst zu untersuchen, wo wir die urkundlichste, ächt apostolische Darstellung besitzen, da es unbestritten ächte Briefe des Heiden-Apostels giebt. Es fragt sich nur, wie weit wir diese Aechtheit unter den Paulus-Briefen auszudehnen haben. Wohl aber fordert auch hier eine wesentliche Verschiedenheit der Quellen das kritische Urtheil heraus. Was bei dem Leben Jesu vor allem der Unterschied der drei ersten (synoptischen) Evangelien mit ihrer menschlichen Christus-Gestalt und des Johannes-Evangelium mit seiner Grundansicht von dem fleischgewordenen Logos ist, das bedeutet bei dem Verhältniss des Paulus und der Urapostel der Unterschied der Briefe des Paulus (namentlich des Briefs an die Galater) und der Apostelgeschichte. Er fragt sich hier zwar nicht, auf welche von beiden Seiten man sich zu stellen hat, wohl aber ob man sich auf beide Seiten stellen darf, ob zwischen den beiderseitigen Quellen eine völlige Uebereinstimmung, oder aber ein tieferer Unterschied, ein unausgleichbarer Widerspruch stattfindet. Die kritische Geschichts-Forschung hat es hier noch mit einer mehr oder weniger befangenen Harmonistik zu thun.

1) Die Paulus-Briefe und die Apostelgeschichte.

Meine Beleuchtung der neuern harmonistischen Versuche, die Paulus-Briefe mit der Apostelgeschichte in Einklang zu bringen [1]) hat zwar keine auf die Sache selbst

---

1) Paulus und die Urapostel, der Galater-Brief und die Apo-

eingehenden Bestreitungen erfahren, man müsste denn Ewald's gewohnte Schmähungen und Meyer's hochfahrende Vorreden zu den unerschöpflichen Auflagen seiner Commentare [1]) für etwas achten. Wieseler hat mich mit seiner Vertheidigung gegen meine Beurtheilung seines Commentars über den Galater-Brief auf „eine etwaige neue Auflage desselben" vertröstet [2]). Glücklicher Weise brauche ich jedoch nicht so lange zu warten, da

---

stelgeschichte und die neuesten Bearbeitungen, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1860, II, S. 101 f. III, S. 205 f., gerichtet gegen Ewald (in den betreffenden Schriften, welche oben S. 181, Anm. 1 verzeichnet sind), Meyer in den neuen Auflagen seiner Commentare über die Apostelgeschichte und den Brief an die Galater, Baumgarten in der 2ten Auflage seines Werks über die Apostelgeschichte (Braunschw. 1859), endlich gegen Wieseler's Commentar über den Brief Pauli an die Galater, Göttingen 1859.

1) Das berühmte Vorwort des Hrn. Oberconsistorialraths zu der 3. Auflage seines Commentars über die Apostelgeschichte (Gött. 1861), in welchem er sich ordentlich etwas darauf zu gute thut, den traurigen „Ruin" der kritischen Schule schon seit Jahren gepredigt zu haben, ist schon in meiner Abhandlung über die Evangelien-Frage u. s. w. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1862, S. 34 gelegentlich beleuchtet worden. Darin aber muss ich Hrn. D. Meyer ganz Recht geben, dass die kritische Schule sich mit seiner blühenden Fabrik „fortlaufender Erklärungswerke" nicht entfernt messen kann. Es fragt sich nur, ob solche Fabrik-Arbeit für die Dauer ist. Anstatt z. B. bei meiner Deutung von Marc. 9, 38 f. von der „Träumerei einer wirren Kritik, deren Resultate ihre eigenen Voraussetzungen sind", zu reden, hätte Meyer nur die gemeine Logik mehr beherzigen sollen, als es unter anderm bei seiner Erklärung von Matth. 11, 11 geschieht: Der aber einen geringern Standpunct, einen niedern Grad von Geltung und Würde hat im Messias-Reiche, als Johannes (!), der ist grösser (nach göttlicher Rang-Bestimmung), als Er!

2) In dem Vorworte der Schrift: Eine Untersuchung über den Hebräerbrief namentlich seinen Verfasser und seine Leser, erste Hälfte, Kiel 1861.

Hr. D. v. Hofmann [1]) wieder einen harmonistischen Versuch derselben Art geliefert hat.

In seiner Erörterung von Gal. C. 1. 2 geht Hofmann (a. a. O. I, S. 68) davon aus, dass die Offenbarung des Sohns, welche dem Paulus wiederfuhr, die Absicht hatte, ihn unter den Heiden zu verkündigen. Nur will er in dem Absichtssatze Gal. 1, 16 *ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν* das Präsens nicht mit Meyer auf die noch fortdauernde Verkündigung unter den Heiden beziehen, sondern das Thun, in welchem er begriffen war, und um dessentwillen er von pharisäischen Juden-Christen angefeindet wurde, als Erfüllung der Absicht auffassen, mit welcher Gott ihn selbst zur Erkenntniss seines Sohns gebracht hatte. Das Präsens soll das Beabsichtigte vom Standpunct der Gegenwart aus als etwas benennen, worin sich die Absicht der Handlung verwirklicht. Diese subtile Unterscheidung, für welche Hofmann sich vergeblich auf Plato [2]) beruft, soll von vorn herein der Meinung vorbeugen, wie wenn Paulus mit der Offenbarung des Sohns zugleich auch die Erkenntniss dieses Zwecks derselben erhalten, oder in die Wirksamkeit, auf welche es damals abgesehen war, sofort einzutreten gehabt hätte. Es soll also gleich anfangs für die Darstellung der Apostelgeschichte Raum bleiben, welche den Paulus eben nicht von vorn herein als Heiden-Apostel auftreten lässt. Paulus fährt ja aber fort, sogleich nach dieser Offenbarung habe er nicht zu Rathe gezogen

---

1) In dem S. 185, Anm. 3 genannten Werke.

2) De legg. II, p. 653 D: *θεοὶ — Μούσας Ἀπόλλωνά τε μουσηγέτην καὶ Διόνυσον ξυνεορταστὰς ἔδοσαν, ἵν' ἐπανορθῶνται τὰς τροφὰς γενομένας ἐν ταῖς ἑορταῖς μετὰ θεῶν.* Lässt sich hier die Bedeutung der fortdauernden Gegenwart in dem Präsens verkennen?

Fleisch und Blut (d. h. Menschen, vgl. Matth. 16, 17 f.), noch sei er hinweggegangen zu den ältern Aposteln, sondern er sei hinweggegangen nach Arabien (Arabia Nabataea) und wieder zurückgekehrt nach Damaskos (Gal. 1, 16—18). Mag man nun auch mit Hofmann (a. a. O. S. 69) *εὐθύς* nach Joh. 13, 32 in dem Sinne von „jetzt gleich“ fassen und den Gegensatz darauf beziehen, dass der Apostel gleich damals, und nicht, wie man ihm vorwarf, erst späterhin sich nicht an Menschen gewandt habe, um ihren Rath oder ihre Willensmeinung einzuholen: immer erhalten wir hier von vorn herein den durchaus selbständigen Apostel der Heiden, welcher eben als solcher von Anfang an seine eigene Bahn ging. Paulus würde uns von vorn herein als ein eigensinniger Sonderling erscheinen, wenn er anfangs ganz so, wie die Apostelgeschichte 9, 20 f. erzählt, bloss nach Art der „Apostel der Beschneidung“ in den jüdischen Synagogen von Damaskos aufgetreten wäre, und doch den Rath seiner Vorgänger einzuholen verschmäht hätte. Freilich kann Paulus nicht umhin, eine Reise nach Jerusalem zu erwähnen, welche er nach drei Jahren seit seiner Bekehrung unternommen hat. Aber ausdrücklich erklärt er, der Zweck dieser Reise sei lediglich gewesen, den Petrus kennen zu lernen, bei welchem er bloss 15 Tage blieb, und feierlich verwahrt er sich dagegen, dass er von den Aposteln einen andern gesehen habe, ausser Jakobus den Bruder des Herrn (Gal. 1, 18. 19). Eine solche Verwahrung liegt der Apostelgeschichte 9, 26—30 jedenfalls sehr fern, welche den Paulus anfangs noch von allen Christen in Jerusalem gemieden, dann aber durch Barnabas „bei den Aposteln“ (*πρὸς τοὺς ἀποστόλους*) eingeführt werden, mit ihnen in Jerusalem aus- und eingehen, öffentlich namentlich gegen die Hellenisten im Namen Jesu

auftreten lässt, bis er sich den Nachstellungen derselben durch Entweichung nach Cäsarea und Tarsos entziehen muss. Allerdings war es dem Paulus, wie Hofmann (a. a. O. I, S. 76) sagt, darum zu thun, „dass er nicht desshalb nach Jerusalem gereis't sein könne, um sich bei dem dortigen Apostelthum Urtheil und Bescheid über die durch jene Offenbarung in ihm gewirkte Erkenntniss Christi zu erholen." Aber dürfen wir mit Hofmann weiter sagen, Paulus sei Gal. 1, 20 zu Ende mit dem Beweise, dass er „seiner durch Offenbarung empfangenen Erkenntniss Christi gewiss war, ohne sie erst dem Urtheile des Apostelthums zu unterstellen?" Geht er mit V. 21, wie Hofmann behauptet, zu der Erhärtung einer ganz andern Thatsache, als in dem Vorhergehenden, über? Er sagt Gal. 1, 21—24, darauf sei er in die Gegenden von Syrien und Kilikien gegangen, dagegen den Christen-Gemeinden in Judäa persönlich unbekannt geblieben, welche nur durch das Gerücht wussten, dass ihr ehemaliger Verfolger nun den Glauben, welchen er einst verwüstete, verkündigte, und desshalb Gott priesen. Hofmann will den Zweck dieser Erwähnung in dem Schluss finden, dass die Gemeinden von Judäa wegen der völligen Umkehrung des Paulus Gott priesen, obwohl sie nur durch Gerücht diese Kunde erhielten. Man habe also damals in Judäa von einer Verschiedenheit des eigenen und des von Paulus verkündigten Heilswegs nichts gewusst (I, 80). Es ist richtig, dass Paulus, dessen Thätigkeit für das Evangelium hier augenfällig vorliegt, den Beifall der Gemeinden von Judäa an seiner evangelischen Wirksamkeit hervorhebt, wie er hier denn überhaupt sein ganzes Verhältniss zu der Urgemeinde und deren Häuptern auseinandersetzt. Aber eine nähere Bekanntschaft mit seinem Evangelium schreibt er denselben Christen

von Palästina noch gar nicht zu [1]). Und dass seine evangelische Verkündigung doch nicht so ganz die judaistische war, erhellt ja schon daraus, dass er, obwohl er als Christ in Jerusalem gewesen war, gleichwohl den Gemeinden von Judäa persönlich unbekannt blieb. Auch die Apostelgeschichte 9, 28. 29 berichtet von Paulus ausdrücklich nur freimüthige Reden an ungläubige Hellenisten, ohne von öffentlichen Gemeinde-Vorträgen vor den Christen in Jerusalem etwas zu sagen. Wollen wir also Jerusalem nicht mit Hofmann I, 79 von Judäa ohne weiteres ausschliessen und die *ἐκκλησίαι τῆς Ἰουδαίας* gar in die „übrigen Gemeinden Judäa's (I, 110) übersetzen: so müssen wir annehmen, dass Paulus damals vor der Urgemeinde gar nicht öffentlich aufgetreten ist, worin eben der Unterschied seiner Verkündigung von der dort üblichen liegt [2]).

Auch in der folgenden wichtigen Erzählung über die spätern Verhandlungen mit der Urgemeinde und ihren Häuptern Gal. 2, 1—10 hat Paulus nicht aufgehört, die

---

1) Auch desshalb hat Hofmann kein Recht, hier den Paulus noch nicht als Heiden-Bekehrer wirken zu lassen (I, 121). Uebrigens hat nicht die Heiden-Bekehrung an sich, sondern die Freiheit derselben von der Gesetzes-Religion den Paulus späterhin mit den Judenchristen verfeindet.

2) Selbst nach der Apostelgeschichte 9, 28 ist es nicht gerechtfertigt, wenn Hofmann (I, 115) von einer Gemeinschaft des Paulus mit den Uraposteln spricht, in welcher er „ihr Berufsleben“ ohne weiteres getheilt, an ihrer Thätigkeit theilgenommen habe (I, 119). Denn nur von Unterredungen des Paulus mit Hellenisten wird etwas gesagt. Und wenn auch der ächte Paulus Röm. 15, 19 seine Verkündigung des Evangelium *ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι Ἰλλυρικοῦ* ausdehnt, so kann in keinem Falle, wie schon der folgende V. 20 lehrt, ein Eintritt in den urapostolischen Berufs-Kreis gemeint sein.

Unabhängigkeit seines Evangelium von den Uraposteln und seinen Unterschied von dem ihrigen hervorzuheben. Es ist daher durchaus verfehlt, wenn Hofmann (I, 81 f.) inzwischen noch eine Reise des Paulus nach Jerusalem, nämlich die Apg. 11, 28—30. 12, 25 erzählte, welche selbst Neander und Ebrard thatsächlich aufgegeben haben, recht gut möglich finden will. Mag man auch, was keineswegs wahrscheinlich ist, die 14 Jahre Gal. 2, 1, nach deren Ablauf Paulus wieder nach Jerusalem reis'te, anstatt wie Gal. 1, 18 von der Bekehrung vielmehr eben von Gal. 1, 18 an berechnen [1]): immer müsste Paulus, welcher hier durch judaistische Gegner genöthigt wird, sein ganzes Verhältniss zu der Urgemeinde und den Uraposteln darzulegen, welcher bei der ersten Reise so feierlich die Thatsache bezeugt, dass er von den Aposteln nur einen oder zwei gesehen habe, eine zweite Reise nach Jerusalem nothwendig erwähnt haben. Ausserdem sagt Paulus ausdrücklich, dass er sich in den Gegenden von Syrien und Kilikien aufhielt, und den Gemeinden von Judäa persönlich unbekannt blieb. Eine Harmonistik, welche auch hier die Apostelgeschichte mit dem Galater-Briefe zu vereinigen weiss, kann nur das grösste Misstrauen gegen ihr ganzes Verfahren erregen und macht von vorn herein nicht den Eindruck, dass sie bei dem 2. Capitel des Galater-Briefs, welches Schelling mit Recht die älteste Urkunde des Protestantismus genannt hat [2]), Stich halten werde.

---

1) Diesen ganzen Zwischenraum benutzt Hofmann (I, 121) dann für den Bericht der Apostelgeschichte, welcher erst mehrere Jahre vergehen lässt, ehe es durch das Zusammenwirken des Paulus mit Barnabas zu einer Heiden-Bekehrung in grösserm Umfange kam.

2) Werke, Abthlg. 2, Bd. 4, S. 310.

Die 14 Jahre Gal. 2, 1 dienen keineswegs, wie Hofmann (I, 81) sagt, dazu, die Bedeutung der Thatsache hervorzuheben, dass sich die Apostel jetzt noch wieder ebenso zu seiner Verkündigung bekannten, wie sich zur Zeit seines beginnenden Wirkens in Syrien und Kilikien die Gemeinden Judäa's mit ihr in Uebereinstimmung gewusst hatten. Diese 14 Jahre dienen vielmehr immer noch dazu, die Unabhängigkeit des Paulus, welcher erst nach jahrelanger Wirksamkeit den Versuch machte, sich mit der Urgemeinde und den Uraposteln über seine Wirksamkeit zu verständigen und womöglich die Anerkennung derselben zu erhalten, an das Licht zu stellen. Paulus, welcher den Barnabas und den heidenchristlichen Titus mit sich genommen hatte, legt nun erst sein Evangelium, wie er es unter den Heiden verkündigte, öffentlich der Gemeinde, insgeheim den hochgeltenden Häuptern derselben dar, um Gewissheit darüber zu erhalten, dass er nicht etwa in's Leere laufe oder gelaufen sei [1]). Nur durch eine sehr gequälte Auslegung kann hier Hofmann den Sinn herausbringen, dass Paulus wohl der Urgemeinde öffentlich das Evangelium, welches er unter den Heiden verkündigte, aber den Hochgeltenden insgeheim bloss die Frage vorlegte, dass er doch mit seinem Grundsatze, die Annahme der Beschneidung von den gläubigen Heiden nicht zu fordern, gewiss nicht vergeblich laufe [2]).

---

1) Gal. 2, 2 *καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον.*

2) A. a. O. I, 83 f. Zu *κατ' ἰδίαν* soll nur *ἀνεθέμην* (ohne *τὸ εὐαγγέλιον κτλ.*) zu ergänzen, und *μή πως* als Fragewort zu fassen sein. Will Hofmann den Paulus auch nicht fragen lassen, „ob er nicht etwa vergeblich laufe", so soll derselbe doch den Hochgeltenden, in sicherer Erwartung der Verneinung, die Frage

Darf man das Evangelium der Glaubensgerechtigkeit, welches Paulus der Gemeinde darlegt, nur irgend trennen von der vorgeblich esoterischen Frage, ob die gläubigen Heiden auch zu beschneiden seien, welche Hofmann in *μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* hineinträgt? Deutet man diese letzten Worte nicht um, so drücken sie eben einen Versuch der Annäherung an die Urgemeinde und deren Häupter aus, welchen Paulus nach 14 Jahren seiner evangelischen Wirksamkeit machte, und mit V. 3 *ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι* kann Paulus, wie jeder sehen muss, nur dazu übergehen, dass er bei diesem Entgegenkommen von seiner Seite gleichwohl seine Grundsätze gewahrt und die Beschneidung des Titus nicht hat erzwingen lassen. Nicht als ob diese Beschneidung, wie Hofmann (I, 87) meint, gar nicht verlangt wäre, sondern offenbar so, dass Paulus sie von einer Gemeinde, in welcher selbst nach der Apostelgeschichte 21, 20 die Myriaden judenchristlicher *ζηλωταὶ τοῦ νόμου* zu Hause waren, nicht erzwungen werden liess. Ausdrücklich sagt er ja sogleich V. 4. 5, wesshalb er der verlangten Unterwerfung so standhaften Widerstand leistete, wesshalb seine An-

---

vorgelegt haben, ob die Annahme der Beschneidung von den an Christum gläubig werdenden Heiden zu fordern sei. Das ist wahrlich keine Aus-, sondern Einlegung. Dass *κατ' ἰδίαν δέ* nicht unmittelbar hinter *αὐτοῖς* (vgl. Röm. 9, 30) steht, macht gar keine Schwierigkeit, da sich auch *ἀνέβην δὲ κατ' ἀποκάλυψιν* V. 2 nachträglich an die Reise V. 1 als nähere Bestimmung anschliesst. Die Fassung von *μή πως* als Frage verstösst vollends gegen den Sprachgebrauch des Paulus 1 Thess. 3, 5. Gal. 4, 11. Röm. 11, 21. Und das *εἰς κενὸν τρέχειν* kann sich schon nach 2 Kor. 6, 1. Phil. 2, 16 nur auf den Erfolg, nicht auf die Grundsätze der Wirksamkeit des Paulus beziehen.

näherung, seine Rücksicht auf Schwächere, welche er sonst gern befolgte, hier eine Grenze fand, nämlich wegen der in das Christenthum eingedrungenen falschen Brüder, gegen deren Anfeindungen der christlichen Freiheit er die reine Wahrheit des Evangelium für die gläubigen Heiden wahren wollte [1]). Hofmann ist freilich so glücklich, dem Paulus in seinem Gegensatze gegen die falschen Brüder gar die Urgemeinde völlig zur Seite stehen zu lassen (I, 87 f.). Der Sinn soll sein, dass man nach der Anfrage des Paulus an die Häupter (V. 2) selbst den mit anwesenden Titus, mit welchem die Brüder in Jerusalem zu verkehren und Gemeinschaft zu pflegen hatten, nicht genöthigt oder gedrängt hat, sich beschneiden zu lassen. Vielmehr sei wegen der falschen Brüder, „welche zu der Gemeinde und den bei ihr in sonderlichem Ansehen Stehenden im Gegensatz gestellt und als ihres Christennamens unwerth und zu einem Urtheile in christlichen Dingen unberechtigt bezeichnet sind“ (I, 89), — man denke! — das Nöthige von Seiten der Urgemeinde und der Urapostel geschehen. Denn Gal. 2, 4. 5 sei eine unvollendete Periode, deren Schluss V. 6—10 als neue Periode folge. Diese Periode ist ein wahres Meisterstück Hofmann'scher Schrift-Behandlung. Man soll so übersetzen: „Von denen aber die da gelten etwas zu sein [2])

---

1) Hier ist es doeh gar zu augenscheinlich, was Bleek (Einl. in d. Neue Test. S. 370) noch immer nicht sehen will, dass der Versuch der Beschneidung des Titus, welchen Paulus mit Rücksicht auf die falschen Brüder standhaft zurückwies, nicht bloss von diesen ausgegangen sein kann.

2) Die *δοκοῦντες εἶναί τι* und die *δοκοῦντες* V. 6 sind nach Hofmann I, 94 f. weiter zu fassen, als die *δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* V. 9.

— was immer für welche sie gewesen [1]), das verschlägt mir nichts, Person eines Menschen sieht Gott nicht an; denn mir haben die Hochgeltenden nichts vorgelegt, sondern im Gegentheil [2]) — gaben [3]), da sie gesehen, dass ich betraut bin mit dem Evangelium der Vorhaut wie Petrus mit dem der Beschneidung — denn der da gewirkt hat für Petrns zum Apostelthum der Beschneidung, hat auch für mich gewirkt in Beziehung auf die Heiden —, und da sie erkannten die mir verliehene Gnade, Jakobus und Kephas und Johannes [4]), die da gelten Säulen zu sein, Rechte der Gemeinschaft mir und dem Barnabas, damit wir zu den Heiden, sie selbst aber zu der Beschneidung; nur der Armen sollten wir gedenken, und eben dieses habe ich mich beeifert zu thun.“ Eine solche Satz-Verbindung, welche in jeder andern Wissenschaft, als in der Theologie unsrer Zeit, unerhört sein würde, muss Hofmann aufbieten, um der klaren Aussage des Paulus den Sinn abzufoltern, dass von Seiten der Hochgeltenden durch Jakobus, Kephas und Johannes das Nöthige gegen die falschen, der christlichen Freiheit feindseligen Brüder geschehen sei, und gar von einer besondern „Gefügigkeit“ des Paulus in Jerusalem (I, 102) reden zu können! Ganz harmlos soll Paulus über die *δοκοῦντες εἶναί τι* gesagt haben *ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβά-*

---

1) Auch das *ὁποῖοί ποτε ἦσαν* soll sich nicht auf den ännssern Vorzug des Jakobus, Kephas und Johannes als Bruder und unmittelbare Apostel Jesu beziehen (I, 93 f.).

2) Man beachte diese geschickte Verwendung von *ἀλλὰ τοὐναντίον* V. 7, was so ohne weiteres ganz beispiellos ist.

3) So weit soll man das *ἔδωκαν* V. 9 voranstellen.

4) Nun endlich das Subject des Satzes!

νει· ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο, um nichts weiter auszudrücken, als dass für ihn, welcher eine Sache Gottes vertrat, das, was von der Seite der *δοκοῦντες* geschah, eben nur den Werth hatte, — das Rechte zu sein, und dass nicht ihm von jenen etwas vorgelegt ward, worüber er sich zu erklären oder schlüssig zu machen hatte, — sondern umgekehrt (I, 94 f.)! Wer sich zu solchen halsbrechenden Verrenkungen des Textes nicht entschliessen kann, wird in dieser Darstellung von einer besondern „Gefügigkeit“ des Paulus vielmehr das gerade Gegentheil wahrnehmen. Liess Paulus, trotz seines Entgegenkommens gegen die Urgemeinde und die Hochgeltenden, gleichwohl den Titus nicht beschneiden: so hat er erstlich wegen der falschen Brüder die geforderte „Unterordnung“, welche bei Hofmann's Vorstellung ebenso sinnlos wäre, als das *ἠναγκάσθη* V. 3, standhaft abgewiesen, zweitens auch von den Hochgeltenden, deren persönliches Verhältniss zu Christus ihm auch jetzt nichts verschlägt [1]), sich in Sachen seines Amts nichts vortragen [2]) oder besser: zu seiner Darlegung hinzuthun lassen. Im Gegentheil mussten die drei Säulen-Apostel seinen Beruf zum Evangelium der Beschneidung wegen der gesegneten Erfolge anerkennen und ihn, so sehr ihr eigener Apostel-Beruf auf die Beschneidung beschränkt blieb, mit der einzigen Verpflichtung, ihrer Armen zu gedenken, gewähren lassen [3]).

---

1) Daher das Präsens *διαφέρει*, wofür nicht, wie Hofmann (I, 93) sagt, *διέφερεν* stehen müsste.

2) Bei dieser Erklärung würden die Urapostel auch ihrerseits die Ansicht des Paulus über ihr Evangelium nicht eingeholt haben, wie Paulus anfangs (Gal. 1, 16) nicht die ihrige über sein Evangelium.

3) Nicht durch eine „Missdeutung“, wie Hofmann (I, 127)

Weit gefehlt also, dass Paulus die Unabhängigkeit seines evangelischen Berufs von den Uraposteln schon hinter sich hätte, um nun die volle Anerkennung, welche er von dieser Seite fand, zu schildern, legt er vielmehr erst recht dar, was er in Jerusalem durch seine unerschütterliche Standhaftigkeit erreicht hat. Und in demselben Sinne schliesst er sogleich den Auftritt in Antiochien an, welcher nichts weniger als einen grellen Abstich des Trotzes gegen Petrus von einer besondern Gefügigkeit in Jerusalem darzubieten scheinen konnte (I, 102).

Hofmann findet freilich das Auftreten des Paulus in Antiochien Gal. 2, 11—21 so einfach, dass Petrus vor Paulus als ein Verurtheilter stand, über dessen Schuld keine Frage sein konnte, und dass Paulus ihm sein Unrecht gleich auf den Kopf zusagen konnte, weil er bloss sein anfängliches und sein nachheriges Verhalten einander gegenüberzustellen brauchte. Zwischen dem Zusammenessen des Petrus mit den Heiden-Christen und dessen plötzlicher Aufhebung liegt ja aber „die Ankunft Etlicher aus Jerulem“, wo Hofmann die Urgemeinde kurz vorher mit Paulus so kräftig den freiheitsfeindlichen Judenchristen gesteuert haben lässt, und zwar gerade von Jakobus, welcher an der Spitze der Urapostel die offene Erklärung für Paulus gegeben haben soll. Mag man auch mit Hofmann (I, 103) das *μετὰ τῶν ἐθνῶν συνεσθίειν* gegen alle geschichtlichen Belege abschwächen zu einer „Sache des gemeinen Verkehrs“ [1]): jedenfalls

---

sagt, sondern durch die richtige Deutung des Galater-Briefs erhält man die Vorstellung, dass die drei Apostel wohl erklärten, der Heiden-Bekehrung nicht entgegen zu sein, aber auch unverworren damit bleiben wollten.

1) Vgl. dagegen m. Galaterbrief S. 59, dazu Zeitschr. für wiss.

hing das veränderte Benehmen des Petrus zusammen mit der Ankunft von Leuten, welche einen Auftrag des Jakobus überbrachten. Und es ist eine mehr als schwache Einwendung gegen die Annahme, dass dieser Auftrag eben die Zurückziehung von den Heidenchristen betraf, wenn Hofmann (I, 104) bemerkt, Paulus müsse dann von Petrus nicht *φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς*, sondern *τὸν Ἰάκωβον*, welcher ja eben an der Spitze der Beschneidungs-Leute stand, geschrieben haben. Nur das Ansehen der Urgemeinde, welche das Zusammenessen mit den gläubigen Heiden keineswegs bloss auf „den persönlichen Verkehr, wie er Sache des Einzelnen war“ [1]), bezog, sondern als eine Verleugnung der auch für Christen jüdischer Geburt noch zu Recht bestehenden Gesetzlichkeit ansah, macht es erklärlich, dass Petrus, der erste von den Aposteln, die Tischgemeinschaft mit den Heiden plötzlich abbrach, und dass mit den übrigen Christen jüdischer Geburt selbst Barnabas, was Hofmann so unglaublich findet, sich thatsächlich von der Gemeinde in Antiochien lossagte, zu deren Leitern er gehörte. Dass Paulus dieses Benehmen als Heuchelei ansehen und bezeichnen konnte, ist leicht begreiflich, da er nicht bloss bei Barnabas die freiere, über das judaistische Vorurtheil erhabene Gesinnung kannte, sondern dieselbe auch dem Petrus wegen seines anfänglichen Benehmens in Antiochien zuschreiben konnte, so wenig er hiermit, wie

---

Theol. 1858, S. 75. 87, Anm. 1. Es war vielmehr ein religiöser Grundsatz der Judenchristen, mensam cum gentibus non habere communem (Clem. Recogn. VII, 29), *τραπέζης ἐθνῶν οὐκ ἀπολαύειν, ἅτε δὴ οὐδὲ συνεστιᾶσθαι αὐτοῖς —, διὰ τὸ ἀκαθάρτως αὐτοὺς βιοῦν* (Clem. Hom. XIII, 4).

1) So Hofmann I, 105.

Hofmann (I, 106) sagt, die eigentliche „Herzensmeinung“ des Petrus getroffen zu haben braucht. Paulus hat gar nichts weiter gethan, als dass er die Unbeständigkeit des Petrus, welcher von dem freien Geiste zu Antiochien vorübergehend fortgerissen worden war, als eine bewusste, d. h. als Heuchelei, aufgefasst hat. Mit vollem Rechte erkannte er aber in dem veränderten Benehmen des Petrus, welches in Folge jener Gesandtschaft aus Jerusalem sofort eintrat, ganz dasselbe *ἀναγκάζειν ἰουδαΐζειν*, welches die strengen Judenchristen noch lange späterhin durch Abbruch der Gemeinschaft gegen die christlichen Heiden ausgeübt haben [1]). Und wir können nun gar nicht mehr zweifeln, dass in Jerusalem der anfängliche Versuch, die Bescheidung des Titus zu erzwingen, welcher an der Standhaftigkeit des Paulus scheiterte, von derselben Urgemeinde ausgegangen ist, deren weiterer Versuch, jüdische Lebensweise in der antiochenischen Metropole des Heidenchristenthums einzuführen, selbst den Barnabas, diesen bisher so treuen Genossen des Paulus, irre machen konnte. Jener Urgemeinde hat aber Petrus als Apostel der Beschneidung (Gal. 2, 7—9) von Hause aus angehört, und das *ἐθνικῶς ζῆν*, welches ihm Paulus Gal. 2, 14 als Widerspruch gegen sein nunmehri-

---

1) Vgl. die Nachweisungen in meiner Bearbeitung des Galaterbriefs S. 61 f., dann in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1858, S. 90. 394, Anm. 2, 1860, S. 165, Anm. Für die richtige Auffassung genügt eigentlich schon die Stelle Justin's Dial. c. 47. p. 266: *Ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου* (d. h. von den Juden) *πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστόν, ὦ Τρύφων, ἔλεγον, ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς αἱρῶνται, ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι.*

ges *τὰ ἔθνη ἀναγκάζειν ἰουδαΐζειν* vorhält, bezieht sich nicht nur, wie Hofmann (I, 108) selbst anerkennen muss, zunächst auf die Thatsache, dass er sich in Antiochien anfangs über die jüdischen Vorurtheile hinwegsetzte, sondern kann auch, trotz des Präsens, unmöglich die eigene und eigentliche Sinnesart des Petrus ausdrücken [1]). Das Petrus sich durch sein anfängliches Benehmen in Antiochien selbst gerichtet hatte (Gal. 2, 11 *κατεγνωσμένος ἦν*), hebt ihn wahrlich noch nicht völlig hinaus über die in der Urgemeinde, bei den Christen aus der Beschneidung, deren ernste Mahnung ihn wieder in die alten, judaistischen Bahnen zurücktrieb, herrschende Gesinnung. Beruht also Hofmann's Ansicht von den Verhandlungen zu Jerusalem Gal. 2, 1—10 auf einer grundfalschen Deutung: so hat er auch die abweichende Darstellung der Apostelgeschichte mit dem urkundlichen Berichte des Paulus nicht entfernt auszugleichen vermocht.

Die auf die Einigung der Heiden-Christen mit den Christen jüdischer Geburt zu einer christlichen Gesammt-Kirche ausgehende Apostelgeschichte hatte wahrlich Grund, von Titus, den man in Jerusalem beschneiden wollte, und von dem Auftritt zwischen Petrus und Paulus zu Antiochien völlig zu schweigen, weil hier eben eine grundsätzliche Verschiedenheit des Paulus und der Urapo-

---

1) Hofmann muss ja (I, 109) selbst zugeben, dass das Präsens *ἐθνικῶς ζῇς* ein Leben des Petrus „ausserhalb der jüdischen Besonderheit“ „nicht an sich oder überhaupt, wohl aber in Antiochien“ bezeichne, und ich habe schon wiederholt daran erinnert, dass Paulus Gal. 6, 12 auch den judaistischen Bearbeitern der galatischen Gemeinden theilweise Abweichungen von der Beobachtung des Gesetzes nachsagt, vgl. m. Galaterbrief S. 61, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1858, S. 90, Anm. 2.

stel hervortrat [1]). Dieser Auftritt in Antiochien, bei welchem die Anerkennung der Gesetzesfreiheit gläubiger Heiden von Seiten der Urgemeinde noch völlig verleugnet wird, ergiebt auch ein sicheres Urtheil über die eigenthümliche Darstellung der Apostelgeschichte C. 15 von den Verhandlungen in Jerusalem. Die Behauptung einiger Christen aus Judäa, dass die mosaische Beschneidung zur Seligkeit unumgänglich nothwendig sei, veranlasst die Gemeinde zu Antiochien, den Paulus nebst Barnabas und einigen Andern zu den Aposteln und Presbytern in Jerusalem wegen dieser Streitfrage abzusenden. Die Abgesandten verkündigen in Jerusalem, *ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ' αὐτῶν* und geben christlichen Pharisäern zu der Behauptung Anlass, dass man auch im Christenthum die Beschneidung und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes festzuhalten habe (Apg. 15, 5). Erkennt man hier mit Hofmann (I, 125) ganz dieselbe Versammlung, von welcher Paulus Gal. 2, 2 sagt *καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν*, so sieht man ja, dass die Darlegung des Paulus in der Urgemeinde auf

---

1) Hofmann (I, 139) will freilich das Schweigen über den letztern Vorgang daraus erklären, dass dessen Erzählung nur eine augenblickliche Schwachheit des Petrus und der durch ihn missleiteten Judenchristen Antiochia's zum Inhalte gehabt haben würde, welche für die Kenntniss des Ganges der Welt-Bekehrung keinen Werth gehabt hätte. Aber der Gang der Welt-Bekehrung wäre ein ganz andrer geworden, wenn Paulus nicht die Einführung jüdischer Lebensweise in der Mutter-Gemeinde des ganzen Heiden-Christenthums vereitelt hätte. Der Verfasser der Apostelgeschichte hat seinerseits wohl gewusst, dass der Auftritt in Antiochien die beiden äussersten Gegensätze, wie wir aus Marcion (s. o. S. 22, Anm. 2) und aus den Homilien des falschen Clemens von Rom (XVII, 19) sehen, in ihrer schroffen Ausschliesslichkeit befestigte.

ernstlichen Widerspruch stiess. Soll nun, wie Hofmann (I, 127) weiter sagt, Apg. 15, 6—29 ganz dieselbe Versammlung, wie Gal. 2, 1—10, beschreiben, so muss man dessen ganz verschrobene Deutung der Stelle des Galater-Briefs schon mitbringen, um hier eine völlige Uebereinstimmung zu erkennen. Die Unterwerfung (*ὑποταγή*), welche Paulus dort (Gal. 2, 5) so standhaft verweigert, wird ihm hier freilich leicht gemacht, da in der Hitze der Streitfrage Petrus selbst für die Freiheit der gläubigen Heiden von dem unerträglichen Joche des Gesetzes das Wort ergreift (Apg. 15, 7—11), und Jakobus anstatt der Gesetzes-Last nur die Verpflichtung zu dem *ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος* für die Heiden-Christen vorschlägt (Apg. 15, 20). Dieser Vorschlag, welcher zum Beschluss der Apostel, der Presbytern und der Gemeinde zu Jerusalem im Namen des heiligen Geistes erhoben wird [1]), entsprach jedoch der völligen Gesetzesfreiheit, wie sie der geschichtliche Paulus gefasst und verfochten hat, nicht ganz. Die Bezeichnung des Genusses von Götzen-Opferfleisch als „Gräuel“ weist auf die jüdische und jüdisch-christliche Ansicht zurück, dass man schon durch den blossen Genuss solches den heidnischen Göttern geopferten Fleisches in Gemeinschaft mit denselben trete [2]). Feste Gesetze, welche die christliche Freiheit beschränken, hat Paulus überhaupt nicht anerkannt [3]).

---

1) Apg. 15, 29 *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. ἔρρωσθε.*

2) Vgl. die Nachweisungen in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1858, S. 75 Anm., 1860, S. 131, Anm. 1.

3) Vgl. Gal. 5, 18. 1 Kor. 6, 12. 10, 23.

Insbesondre den Genuss von Götzenopferfleisch, welcher hier als ein an und für sich verwerflicher „Gräuel“ untersagt wird, findet Paulus an sich ganz unverfänglich. Denn es ist doch gar zu unbegründet, wenn Hofmann (I, 131. 135) die Erörterung über den Genuss von Götzenopferfleisch 1 Kor. 8, 1 f. ganz im Einklang mit dem Beschluss der Urgemeinde findet. Es kann auch in Korinth nur das ängstliche Gewissen von Juden-Christen gewesen sein, welches an dem heidenchristlichen Genusse der *εἰδωλόθυτα* Anstoss nahm [1]). Aber Paulus stellt sich in dieser Hinsicht so wenig auf die Seite der Judenchristen, wie er es nach den Apostel-Beschlüssen gethan haben müsste, dass er das Recht aufgeklärter Christen zu solchem Genusse vollständig anerkennt. Er weiss, dass kein Götze in der Welt ist, und kein andrer Gott, als Einer (1 Kor. 8, 4); er erlaubt, alles zu essen, was auf dem Markte verkauft wird, weil dem Herrn die Erde und ihre Fülle gehört (1 Kor. 10, 25. 26). Was weiss er also von jenem Gebote, welches den Christen den Genuss des gräuelhaften Opferfleisches ganz untersagt, wenn er nur aus Rücksicht auf das Gewissen schwächerer Brüder die freiwillige Selbstbeschränkung der christlichen Freiheit anräth? Man darf nicht einmal mit Hofmann (I, 135) sagen, die Hauptsache sei, dass Paulus die Theilnahme an den götzendienstlichen Mahlzeiten untersage, was ja auch der nächste Sinn und die wesentliche Meinung jenes Beschlusses gewesen sei. Paulus stellt ja 1 Kor. 10, 27 f. selbst die Theilnahme der Christen an heidnischen Mahlzeiten, sogar jenes mensam cum gentibus

---

1) Vgl. 1 Kor. 8, 1 f. 10, 23 f. mit Offbg. Joh. 2, 14. 20, wo das *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι* als bileamitische oder nikolaitische Irrlehre verdammt wird.

habere communem, welches die Judenchristen verabscheuten [1]), als ganz unbedenklich dar, indem er ausdrücklich bemerkt, dass man alles, was bei solchen Mahlzeiten vorgesetzt wird, ohne Rücksicht darauf geniessen soll, ob es vielleicht den Götzen geopfert sei. Und selbst wenn etwas bestimmt für Götzenopferfleisch erklärt wird, soll man es nicht um des eigenen Gewissens willen als ein *ἀλίσγημα* ungenossen lassen (denn wenn man es mit Danksagung geniesst, so begeht man keine Schuld, V. 30), sondern lediglich aus Rücksicht auf das Gewissen Andrer. Nur in der Theilnahme an der Opfer-Handlung kann Paulus 1 Kor. 10, 20 f. eine den Christen schlechthin verbotene Gemeinschaft mit den Dämonen finden. Und wenn er von den Hochgeltenden Gal. 2, 6 sagt, dass sie ihm bei der Verhandlung *οὐδὲν προσανέθεντο*, dass sie ihn lediglich zur Unterstützung ihrer Armen verpflichteten (Gal. 2, 10), so schliesst er die Uebernahme solcher Verpflichtungen, wie sie die Apostelgeschichte erzählt, bestimmt aus, wie er auch nicht daran gedacht hat, die bleibende Geltung des Gesetzes für Christen jüdischer Geburt anzuerkennen [2]). Die Entscheidung über die Heidenchristen, welche der Beschluss der Urgemeinde in der Apostelgeschichte darbietet [3]), giebt wohl in der Hauptsache die Forderungen, aus welchen das Judenchristenthum noch lange bestanden hat, preis, enthält aber immer noch mehr, als Paulus seinerseits zugestehen konnte.

---

1) S. o. S. 200, Anm. 1.

2) Vgl. meine Erörterung in der Zeitschr. für wiss. Theol. 1858, S. 100.

3) Dass wir hier einen bindenden Beschluss im Namen des heil. Geistes über das unbedingt Nothwendige (*τὰ ἐπάναγκες* V. 28) vor uns haben, wird von Hofmann (I, 127 f.) doch nicht genug anerkannt.

Was hilft es also, den wesentlichen Unterschied der Darstellung der Apostelgeschichte von dem urkundlichen Berichte des Paulus immer noch abzuleugnen? Nicht als ob man sich zu der elenden Ausflucht Meyer's retten müsste, dass der Apostel-Beschluss bloss ein statutarisches Interim sei, welches als verblichener Mond schon an dem Tages-Himmel des Galater-Briefs stehe [1]), oder zu der ähnlichen Ausflucht Ewald's, dass die Juden-Christen in Jerusalem den Apostel-Beschluss später in sein Gegentheil umgedeutet und die Apostel in das Schlepptau genommen haben, oder endlich zu der verzweifelten Behauptung Wieseler's, dass Gal. 2, 1 f. erst mit der Reise Apg. 18, 21. 22 zusammenfalle und gerade die Aufhebung des Apg. C. 15 gefassten provisorischen Beschlusses enthalte [2]). Sondern man sollte sich endlich die offen vorliegende Thatsache eingestehen, dass der Galater-Brief einen tiefgreifenden Unterschied des urapostolischen Juden-Christenthums und des gesetzesfreien Paulinismus darlegt, und dass die Apostelgeschichte in ihrer unioni-

---

1) Wer Meyer's Art kennt, wird sich nicht darüber wundern, diese traurige und längst widerlegte Ansicht noch in der 3. Auflage des Commentars über die Apostelgeschichte (1861) S. 310 zu finden. Wissenschaftliche Gründe, wie ich sie in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1860, S. 135 f. vorgetragen habe, sind bei Meyer, wie jeder sehen muss, völlig verschwendet.

2) Zu den grundlosen Ansichten, welche in neuerer Zeit über den Galater-Brief vorgetragen sind, gehört auch die Meinung Bleek's (Einl. in d. Neue Test. S. 418), dass die Abfassung des Galater-Briefs, welcher schon durch den Schluss der Darlegung über das Verhältniss zu der Urgemeinde und den Uraposteln mit dem Auftritt in Antiochien und durch die erste Frische des Kampfs mit dem in die paulinischen Pflanzungen eindringenden Juden-Christenthum seine frühere Zeit (im Winter 55—56 u. Z.) verräth, am Ende erst mit dem Römer-Briefe gleichzeitig anzusetzen sei.

stischen Richtung diesen Unterschied möglichst zu verdecken sucht.

Das Juden-Christenthum der Urgemeinde, welches uns unter den Paulus-Briefen der Brief an die Galater so unverkennbar vor Augen legt, leitet uns von selbst zu der zweiten Hauptfrage der neutestamentlichen Schrift-Forschung in der Gegenwart, zu der Evangelien-Frage hinüber. Dasjenige Evangelium, welches sich dem Juden-Christenthum der palästinischen Urgemeinde am meisten anschliesst, wird von vorn herein die Wahrscheinlichkeit der höchsten Ursprünglichkeit für sich haben und dasjenige Evangelium, welches sich von demselben am meisten entfernt, den Eindruck der spätesten Darstellung machen.

2) Die drei ersten Evangelien und das Johannes-Evangelium.

Bei den Evangelien wird die alte harmonistische Ansicht neuestens lediglich durch Hengstenberg[1]) vertreten. Die Meisten, welche neuerdings mit einer Ansicht über die Evangelien hervorgetreten sind, haben wenigstens so viel vom Baume der Erkenntniss gekostet, dass sie die Unmöglichkeit einer harmonistischen Ausgleichung der Evangelien einsehen. Wohl aber ist es hier noch sehr streitig, auf welche von den beiden verschiedenen Seiten, die synoptische oder die johanneische, man sich in Hinsicht der Geschichtlichkeit zu stellen, und welches Evangelium man als das ursprünglichste, desshalb auch dem geschichtlichen Thatbestande zunächst stehende an-

1) Commentar über „das Evangelium des heil. Johannes“ Bd. I, Berlin 1861.

zusehen hat. Um dem spätesten und letzten Evangelium, welches den Namen des Johannes führt, den Vorzug einer apostolischen und wesentlich geschichtlichen Darstellung des Lebens Jesu zu wahren, macht man dem Matthäus-Evangelium den Vorrang der ältesten, apostolischen Darstellung jetzt vielfach streitig, indem man das Marcus-Evangelium an seine Stelle zu setzen sucht.

In dieser Richtung ist die Marcus-Hypothese neuestens auch von Schenkel's „Allgemeiner kirchlicher Zeitschrift" überhaupt, und in derselben namentlich von Holtzmann [1]) verfochten worden, aber theils ohne Entkräftung der längst gegebenen Nachweisungen für eine durchgängige Abhängigkeit des Marcus-Evangelium von dem Matthäus-Evangelium [2]), theils in einer Weise, welche sich im Grunde selbst zerstört, da die „marcus-ähnliche Grundschrift" erst eine „universalisirende Bearbeitung durch den römischen Epitomator" erfahren, und auf diese Weise, wie Holtzmann meint, nicht weniger als die ganze Bergrede, den „Sohn Joseph's" (Marc. 6, 3, vgl. Matth. 13, 55), die ausschliessliche Bestimmung der Apostel für Israel Matth. 10, 5. 6 u. s. w. eingebüsst haben soll [3]). B. Weiss in Königsberg, dessen Abhandlung

---

1) Jesus Christus im zweiten Evangelium, in Schenkel's Allg. kirchl. Zeitschrift 1861, Heft 8, S. 493 f.

2) Vgl. mein Werk über die Evangelien S. 125 f., dazu theol. Jahrb. 1857, S. 417 f.

3) Ueber Matth. 19 f. *εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου*, worin sich deutlich die Abhängigkeit von Marc. 10, 1 *εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου* kund geben soll, bemerke ich hier zu dem in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1862, I, S. 6 Gesagten noch nachträglich, dass auch die LXX. Richt. 5, 17 בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן, 1 Chron. 6, 63 מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן übersetzen *ἐν τῷ πέραν τοῦ Ἰορδάνου*.

„Zur Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien“ [1]) ich in meiner Abhandlung über „die Evangelien-Frage“ [2]) nur nach ihrem ersten Theile berücksichtigen konnte, hat die Marcus-Hypothese gar nur zur Hälfte vertreten, so dass andrerseits auch wieder Marcus von einer matthäus-ähnlichen Grundschrift abhängig sein soll. Es ist aber nur eine selbstgemachte Schwierigkeit, wenn Weiss a. a. O. S. 666 gesteht, es sei so schwer einen vollkommen klaren Einblick in die Composition des Marcus-Evangelium zu gewinnen, da wir weder den von ihm benutzten apostolischen Matthäus in seiner Urgestalt kennen, noch genau den Grad seiner Abhängigkeit anzugeben im Stande seien. Anstatt eines nebelhaften Ur-Matthäus lege man nur getrost unser kanonisches Matthäus-Evangelium zu Grunde, und die ganze Anlage des Marcus-Evangelium, in deren Auffassung Weiss meine Darstellung thatsächlich nicht unbenutzt gelassen hat [3]), hellt sich vollkommen auf. Was Weiss a. a. O. S. 692 f. gegen diese Ansicht einwendet, kann dieselbe durchaus nicht erschüttern. Dass der Abend, an welchem man in Kapernaum die Kranken zu Jesu bringt, „nun auf einmal“ nach der Angabe des Sabbat Marc. 1, 21 so trefflich motivirt erscheine, kann nur dann als ein seltsamer Zufall gelten, wenn man sich über den einfachen Abend nach der Mahlzeit bei Matth. 8, 16 ganz unnöthige Schwierigkeiten macht. Die Stellen Marc. 1, 35 f. 45 stellen jedenfalls den bei Marcus so durchaus günstigen Eindruck Jesu dar, wie der Evangelist auch zu diesen Zügen

---

1) Theol. Studien u. Krit. 1861, I, S. 29 f. IV, S. 646 f.

2) Zeitschr. f. wiss. Theol. 1862, I, S. 1—45.

3) Ganz wie ich in m. Evangelien S. 129 f. fasst ja auch Weiss a. a. O. S. 667 Marc. 2, 1—3, 6 als Darstellung der steigenden Opposition der Schriftgelehrten und Pharisäer auf.

gekommen sein möge. Und wesshalb soll die stetige Schilderung des steigenden Gegensatzes gegen Jesum bei Marcus 2, 1—3, 6 nicht aus einer Zusammenstellung von Matth. 9, 1—17. 12, 1—14 herrühren? Dass Matthäus die erste von diesen beiden Reihen ohne Bewusstsein über den sachlichen Zusammenhang zusammengestellt habe, ist aus Matth. 9, 14 wahrlich nicht zu schliessen. Matthäus lässt vielmehr in dem schönsten Fortschritte auf die Schriftgelehrten, welche an der Sündenvergebung Jesu Anstoss nahmen (9, 6), die Pharisäer (9, 11) folgen und endlich die Johannes-Jünger die Fasten-Frage (9, 14) aufwerfen, wogegen Marc. 2, 16 bei dem zweiten Falle schon die Schriftgelehrten und die Pharisäer zusammenstellt und bei dem dritten nicht mehr bestimmt die Fragenden angiebt [1]). Hat Marcus einmal, wie sich nicht leugnen lässt, Licht und Schatten der evangelischen Geschichte in stetigem Wechsel auf einander folgen lassen, so ist es eine sehr müssige Frage: „Und warum nun gar bei Matth. 12, 14 der zweite Evangelist das Bedürfniss fühlt, wieder die Lichtseite in dem Zuströmen des Volkes und der Apostel-Ernennung hervortreten zu lassen, und woher er sich dazu gerade der Einleitung der Bergrede bedient, lässt sich gar nicht absehen.“ Was will es heissen, dass der Wegfall von Matth. 12, 22. 23 dadurch nicht genügend erklärt sei, dass bei Marcus eben Dämonen-Heilungen erzählt waren, da ja dazwischen (man denke: zwischen Marc. 3, 10—12 und 3, 22 f.!) die Apostel-Ernennung stand! Kleinliche Einwendungen, wie über die Uebergehung von Matth. 9, 27—34 bei Marcus, brauchen kaum beantwortet zu werden. Und bei der Vorwegnahme der Verwerfung Jesu in Nazaret Marc. 6, 1 f.

1) Marc. 2, 18, wo doch Andre über die Jünger des Johannes und der Pharisäer zu fragen scheinen.

hat Weiss, welcher dieselbe am allerschwächsten motivirt findet, wohl meine Schrift über die Evangelien S. 135 f. gar zu wenig berücksichtigt. Solche Einwendungen geben dem Hrn. Prof. Weiss wahrscheinlich kein Recht zu der Behauptung (a. a. O. S. 694), dass auch hier die „Tübinger“ Schule die Evangelien-Kritik nicht wesentlich gefördert habe, und Ewald auch hier mit allem Rechte zu Weisse zurückgekehrt sei [1]).

Die beiden Gestalten einer marcus-ähnlichen und einer matthäus-artigen Urschrift, welche uns bei Holtzmann und B. Weiss begegnen, sind immer noch die Schatten von Schleiermacher's Deutung der Zeugnisse des Papias. Und diese Deutung wird noch genau so, wie Credner sie fortgebildet hatte, vertreten durch A. Réville in seiner von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung des Christenthums gekrönten Schrift [2]). Der-

---

1) Die eigene Ansicht, welche Weiss vorträgt, sieht namentlich bei dem Lucas-Evangelium gar nicht danach aus, das Ergebniss aller bisherigen Untersuchung über das Verwandtschafts-Verhältniss der Evangelien zu sein. Den anti-judaistischen Tendenz-Charakter des Lucas-Evangelium vermag Weiss ja nur durch die dem klaren Augenschein widerstreitende Behauptung abzuwehren, dass der dritte Evangelist unser erstes Evangelium gar nicht gekannt habe (S. 709). Zu dem, was ich schon in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1862, S. 9, Anm. 2 bemerkt habe, füge ich hier noch die Wahrnehmung hinzu, dass *διαβλέπειν* sich nur bei Matth. 7, 5 und Luc. 6, 42 an den entsprechenden Stellen findet. Um so mehr hat es alles gegen sich, wenn Weiss das Lucas-Evangelium so äusserlich auffasst, dass er z. B. die glänzende Aussendungs-Rede bei den 70 Jüngern Luc. 10, 2 f. für „eine völlig farblose Doublette“ von der dürftigen Rede bei der Aussendung der Zwölf Luc. 9, 3—5 erklärt (a. a. O. S. 711), wie er denn auch bei Luc. 9, 33 noch, wie bei Marcus 9, 6, von einer „Entschuldigung“ des Petrus reden kann (a. a. O. S. 712).

2) Études critiques sur l'évangile selon St. Matthieu. Ouvrage

selbe hat die Mühe nicht gescheut, die angeblichen *Λόγια* des Matthäus wirklich aus dem nach ihm genannten Evangelium herzustellen und dasselbe aus einer Zusammenarbeitung dieser *Λόγια* mit einem Ur-Marcus (Proto-Marc) nebst Hinzunahme der mündlichen Ueberlieferung abzuleiten. Für die *Λόγια* des Matthäus will Réville (p. 70 f.) noch 7 grosse Reden ermitteln: 1) die Bergrede 5, 3 — 7, 27, 2) die Anweisungen der Apostel C. 10, 3) die Reden über das böse Geschlecht 11, 7 — 30. 12, 25 — 37. 39 — 45, 4) die Gleichnisse C. 13, 5) die Rede über den Vorrang des Reichs C. 18 et passim, 6) die Weherufe C. 23. 24, 7) die Eschatologie C. 24. 25. Bei der wahren Beschaffenheit der Zeugnisse des Papias, welche sich genau auf unsre beiden ersten Evangelien beziehen [1]), kann ich die Mühe und Sorgfalt nur bedauern, welche der gekrönte Preisbewerber auf eine von Hause aus so grundlose Ansicht verwandt hat, und muss es andern überlassen, dem Verfasser (p. 163 f.) gar noch dahin zu folgen, wenn er aus den Erzählungen zerstreute Stücke der *Λό-*

---

couronné par la société de la Haye pour la défense de la réligion chrétiénne, Leide 1862.

1) Es ist weder erweislich, dass Papias mit dem Presbyter, dessen Zeugniss über das Marcus-Evangelium er mittheilt (*καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε*), den Presbyter Johannes gemeint hat, noch gar, dass er von diesem Johannes sein Zeugniss über das Matthäus-Evangelium hat. Vollends ist es eine unbegründete Behauptung Réville's (p. 64), dass Papias die Erzählung von einem sündigen Weibe, welche Eusebius KG. III, 39, 17 in dem Hebräer-Evangelium wieder gefunden hat, nicht aus dieser Schrift geschöpft haben könne. Die höhere Schätzung der mündlichen Ueberlieferung schliesst bei Papias den Gebrauch evangelischer Schriften keineswegs aus, und auf mannigfache Verzweigungen des Matthäus-Evangelium weisen schon dessen verschiedene *ἑρμηνεῖαι* hin, s. o. S. 18, Anm. 2.

για, aus den Reden vereinzelte Stücke seines Ur-Marcus aufliest. Wohl aber kann ich mich auf Réville gerade da berufen, wo er meine Evangelien-Ansicht bestimmt bestreitet, nämlich bei der Verschiedenheit der Bestandtheile, welche auch er in dem Matthäus-Evangelium auf seine Weise anerkennen muss. Was Réville (p. 21 f.) in dieser Hinsicht gegen mich einwendet, giebt meiner Grundansicht nur eine unbeabsichtigte Bestätigung. Denn die petitio principii, welche ich darin begangen haben soll, dass ich den Standpunct der Grundschrift mit dem Standpunct der Urapostel und der Urgemeinde nach Gal. C. 2 in Verbindung bringe, fällt auf Réville selbst zurück, welcher, abgesehen von dem verworrenen Gerede über Ebionismus, für seine *Λόγια* ganz dasselbe thut (p. 37. 81). Und die Einwendungen, welche er gegen meine Nachweisung der Fugen und Nähte des Verschiedenartigen in dem Matthäus-Evangelium erhebt, wiegen nicht schwer, da er mit derselben theils thatsächlich zusammentrifft [1]), theils offenbar im Unrechte ist. Man nehme nur die Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum Matth. 8, 5—13, wo ich eine Einschaltung des universalistischen Bearbeiters, das Seitenstück zu der ältern Erzählung von dem kananäischen Weibe in der Grundschrift Matth. 15, 21—28 erkannt habe. Réville

---

1) In Hinsicht der Parusie des Herrn muss auch Réville (p. 36 f. 81 f.) eine doppelte Vorstellung, die ältere Matth. 10, 23, die spätere Matth. 24, 8. 14. 28, 19 annehmen, wie er in Hinsicht des apostolischen Berufs ganz übereinstimmend mit mir den Unterschied von Matth. 10, 5. 6. 23 von Matth. 28, 19 hervorhebt. Das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberge Matth. 20, 1—16 betrachtet auch er (p. 96) f.), ganz wie ich, als eine Einschaltung, welche den wahren Sinn des Ausspruchs Matth. 19, 30 nicht trifft.

kann sich hier vor dem Einzuge Jesu in die *οἰκία Πέτρου* 8, 14 den Einzug in die Stadt Kapernaum 8, 5, wie wenn derselbe sich nicht ganz von selbst verstände, gar nicht hinwegdenken und will die beiden verschiedenartigen Erzählungen immer noch auf einen und denselben Verfasser zurückführen. Derselbe Jesus, welcher sich Matth. 8, 6 auf die blosse Anzeige des heidnischen Hauptmanns von der Krankheit seines Sohns hin sofort zur Hülfe bereit erklärt und die gläubige Demuth des Heiden sogleich, mit Hinweisung auf viele Gläubige aus der Heiden-Welt und auf die Verstossung der ungläubigen Juden, über allen Glauben, den er in Israel gefunden, erhebt, soll später dem kananäischen Weibe, als es um Erbarmen für die besessene Tochter fleht, nicht einmal geantwortet, dann seinen Jüngern die Erklärung, dass er nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt sei, dem Weibe die Erklärung, dass man das Brod der Kinder (der Juden) nicht an die Hunde (die Heiden) verschleudern dürfe, gegeben haben! Freilich macht Jesus hier von jenem Grundsatze wegen des rührenden Glaubens des Weibes zuletzt eine Ausnahme. Allein von jenem Grundsatze, dass er nur zu den verlorenen Schaafen vom Hause Israel gesandt sei, hat Jesus ja in Kapernaum von vorn herein das gerade Gegentheil bewiesen. Was will es also heissen, wenn Réville p. 23, wie wenn er etwas ganz Neues aufgefunden hätte, mich auf die Macht des Glaubens als die Einheit beider Erzählungen (8, 13. 15, 28) hinweist und die Verschiedenheit nur darin finden will, que le centurion a prouvé tout d'abord et spontanément l'énergie de sa foi et l'humilité de ses intentions, énergie, humilité, que la Cananéenne n'a révélées qu' après provocation? Mit meinen schwächern Augen kann ich die Kraft des Glaubens und die Demuth der Gesin-

nung bei dem Hauptmann von Kapernaum nun einmal erst nach der Bereitwilligkeit Jesu, seinem Sohne zu helfen (8, 7), wahrnehmen [1]), wogegen das kananäische Weib erst ihren ganzen Glauben und ihre volle Demuth aufbieten muss, um Jesum zu einer Ausnahme von seinem ächt particularistischen Grundsatze zu bewegen. Hält Réville es also für so schwer, das Phantom meiner Ansicht nur zu fassen: so brauche ich an seine *Λόγια* nicht einmal die Hand anzulegen, da sie sich ganz von selbst in den Unterschied einer particularistischen Grundschrift, welche die Ausbreitung des Christenthums noch auf das jüdische Volk beschränkt (Matth. 10, 5. 6. 23), und einer ziemlich universalistischen Ueberarbeitung, welche dieselbe schon auf die ganze Heiden-Welt ausdehnt (Matth. 24, 14), auflösen. Immer aber kann ich den Pastor in Rotterdam mit als Zeugen gegen Th. Keim gebrauchen, welcher dem Matthäus-Evangelium die höchste Ursprünglichkeit zugleich mit seiner Einheitlichkeit wahren will [2]). Andrerseits kann ich auch wieder Keim,

---

1) Oder soll man in das *παραχαλῶν αὐτόν* Matth. 8, 5 alles mögliche hineinlegen? Auf jeden Fall hat der Christus des Matthäus-Evangelium der Bitte des heidnischen Hauptmanns auch nicht die geringste Schwierigkeit in den Weg gelegt, wogegen er die wiederholte Bitte des kananäischen Weibes anfangs gar nicht einmal einer Antwort würdigt und nach einem allgemeinen Grundsatze, welcher die Erfüllung derselben verbietet, erst widerstrebend gewährt.

2) In der Schrift: Die menschliche Entwickelung Jesu Christi, Zürich 1861, deren sachliche Beurtheilung in der genannten Abhandlung (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1862, 1, S. 32 f.) Keim um so weniger mit solcher Empfindlichkeit aufzunehmen brauchte, wie er es in dem Vorworte zu seiner schätzbaren Schrift: Der Uebertritt Constantin's d. Gr. zum Christenthum, Zürich 1862, gethan hat, da er seinerseits durch einen „Angriff“ (S. 40. 42 f.) meine Vertheidigung hervorgerufen hat.

welcher die Geschichtlichkeit des Matthäus-Evangelium gegen das Johannes-Evangelium aufrecht erhält, als Zeugen gegen Réville gebrauchen, welcher durch die Art, wie er bei dem Todestage Jesu das Gegentheil thut, und sich nicht einmal um die neuern Darlegungen meiner Ansicht über das Johannes-Evangelium bekümmert [1]), jedenfalls „zur Vertheidigung des Christenthums“ nichts geleistet hat.

Hiermit kommen wir zu der zweiten brennenden Haupt-Frage unsrer Evangelien-Forschung, zu dem Johannes-Evangelium, dessen apostolische Abfassung und geschichtliche Glaubwürdigkeit die herrschende Theologie so beharrlich gegen die neuere Kritik verficht. In dieser Hinsicht sind zu denjenigen Bearbeitungen, welche ich in der Abhandlung über „die Evangelien-Frage“ besprechen konnte, allerneuestens noch die Einleitung in das Neue Test. von Bleek (1862) und zwei verwandte Commentare von Meyer [2]) und Ewald [3]), hinzugekommen, über welche noch Einiges zu sagen ist.

Die neueste Auflage seines Commentars, in welchem freilich niemand eine höhere wissenschaftliche Behandlung auch nur suchen wird, eröffnet Meyer in bekann-

---

1) Nur was gegen mich geschrieben ist, nicht was ich weiter ausgeführt habe (vgl. in dieser Hinsicht meine Schriften über das Urchristenthum u. s. w. S. 116 f., über den Paschastreit der alten Kirche, Halle 1860, dazu Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, III, S. 285 f.), findet bei Réville p. 39 f. 325 f. Erwähnung.

2) Vierte Auflage, Gött. 1862.

3) Die johanneischen Schriften übersetzt und erklärt, Bd. 1: des Apostels Johannes Evangelium und drei Sendschreiben, Göttingen 1861, dazu vgl. Bd. 2 (Johannes' Apokalypse u. s. w., Götting. 1862), S. 361 f.: Ueber die Zeugnisse und Meinungen der Alten vom Ursprunge der 5 johanneischen Schriften.

ter Grosssprecherei mit folgenden Worten der Vorrede: „Der Eigensinn des Zweifels, der sich durch erfahrenen Widerspruch verhärtet und versteift, hat auf diesem Gebiete unendlich viel geschadet und eine grosse Summe (!) guter Kräfte, welche der reinen geschichtlichen Wahrheit dienen konnten und sollten, dem gegentheiligen Dienste zugewandt. — Alle Anstrengungen, welche der kritische Eigensinn und Dünkel der Zeit mit seinen verbrauchten Gründen noch fortsetzen mag, um dem Apostel sein Evangelium, der Kirche ihr ursprünglichstes (!) evangelisches Kleinod zu entwinden, sie werden und müssen in völliger Erfolglosigkeit sich verlieren.“ Wirklich kann man, was Eigensinn, gang verhärteter und versteifter „Eigensinn“ und „verbrauchte Gründe“ sind, nicht besser als aus Meyer's Commentar kennen lernen. Ich will hier nicht von geringern Dingen reden, welche sich fast aus jeder Seite auflesen liessen, sondern nur von dem wichtigen Paschastreite der alten Kirche, in welchem die eigene Landes-Kirche des Apostels Johannes gegen das nach ihm genannte Evangelium zeugt, ein ex ungue leonem entnehmen. Die Ansicht, welche Steitz gegen die kritische Geschichts-Forschung beharrlich verfochten hat, läuft bekanntlich darauf hinaus, dass die quartodecimanische Landes-Kirche Klein-Asiens im schönsten Einklange mit dem Johannes-Evangelium den 14. Nisan als den Tag des grossen Erlösungs-Opfers Christi gefeiert habe. Die völlige Grundlosigkeit dieser Ansicht glaube ich für jeden, der sehen will, nicht bloss in einem eigenen Buche [1]), sondern auch in der eingehenden Widerlegung der vermeintlichen Muster-Abhandlung des Hrn.

---

1) Der Paschastreit der alten Kirche u. s. w. Halle 1860.

D. Steitz [1]) mit guten Gründen dargethan zu haben. Ich brauche also eigentlich kein Wort darüber zu verlieren, wenn Meyer (a. a. O. S. 17 f.) seinem Steitz, ohne auf meine Beleuchtung der letzten Darlegung desselben auch nur die geringste Rücksicht zu nehmen, alles gläubig nachspricht, da die Parteilichkeit und Urtheilslosigkeit eines solchen Verfahrens jedem Unbefangenen ohne weiteres einleuchten muss, und da ich Hrn. D. Steitz um den grossen Schwarm blinder Nachsprecher eben nicht beneide. Zur Ueberzeugung von Leuten, welche sich nun einmal von einer vorgefassten Meinung nicht abbringen lassen wollen, sind wissenschaftliche Gründe zu gut. Und so mag hier ausser der Gewissenlosigkeit Meyer's in der Angabe meiner Ansichten [2]) nur noch die Leichtfertigkeit gerügt werden, mit welcher er a. a. O. S. 20 die *ἡμέρα τοῦ πάσχα*, in welche Justin [3]) noch ganz mit den drei ersten Evangelien die Gefangennehmung und

---

1) Der Charakter der kleinasiatischen Kirche und Festsitte um die Mitte des 2. Jahrhunderts, an der Hand einer Urkunde kritisch gerechtfertigt, Jahrb. f. deutsche Theol. 1861, I, S. 102 f. Dagegen vgl. meine Abhandlung: Der Quartodecimanismus Kleinasiens und die kanonischen Evangelien, Zeitschr. f. wiss. Theologie 1862, III, S. 285 f.

2) A. a. O. S. 11 prangt mein Name noch ganz gemüthlich unter denjenigen, welche das *στασιάζειν* der Evangelien bei Apollinaris von Hierapolis (Chron. pasch. p. 14) auf einen Widerstreit der Evangelien gegen das Gesetz beziehen, obgleich ich mich in meinen Schriften über die Evangelien S. 344 f. und über den Paschastreit S. 257 f. längst anders erklärt habe. Und in dieser Art liesse sich noch manches beibringen. Schrift-Forscher, welche der Herr Ober-Consistorialrath nun einmal als ketzerisch ansehen zu dürfen glaubt, sind auch rechtlos und vogelfrei in seinen exegetischen Commentaren.

3) Dial. c. Tr. Iud. c. 111. p. 338.

Kreuzigung Jesu verlegt, auf die johanneische Zeitrechnung, nach welcher die Gefangennehmung ja noch vor den Pascha-Tag [1]) gefallen ist, zu deuten wagt. Was soll hier, nach meiner Erinnerung [2]), dass der Pascha-Tag, wie man auch seinen Anfang rechnen mochte, nie eine andre Nacht, als die eigentliche Pascha-Nacht zwischen dem 14. und dem 15. Nisan umfassen kann, noch die Einwendung bedeuten, dass Justin, wie ich selbst erinnert habe, ganz nach jüdischer Tages-Rechnung den Seelenkampf auf Gethsemane schon zu dem Tage der Kreuzigung rechnet [3])? Und was soll vollends die beharrliche Versicherung, dass man *ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα* nicht etwa vom 15. Nisan verstehen darf? Für Unbefangene kann die Wahl nicht schwer sein, ob sie der zuversichtlichen Versicherung des Herrn Ober-Consistorialraths Meyer oder der auf den alten alexandrinischen Juden Aristobul gestützten, am Ende gar aus ihm geschöpften Angabe des hochgelehrten Alexandriners Anatolius, dass der Pascha-Tag mit dem Abend des 14. Nisan begann [4]), mehr Glauben schenken wollen.

Es ist ebenso unerspriesslich als unerfreulich, Schrift-Auslegern von solcher Parteilichkeit, Befangenheit und Urtheilslosigkeit noch weiter nachzugehen. In dem vorliegenden Falle genügt es, darauf hinzuweisen, dass selbst Bleek, bei aller Vorliebe für das Johannes-Evangelium, der von Meyer so gläubig nachgesprochenen Ansicht des Hrn. D. Steitz über den Paschastreit seine Zustimmung versagt hat [5]). Bleek ist fern von jener

---

1) Joh. 13, 1 *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*, vgl. 18, 39. 19, 14.
2) Paschastreit S. 206 f.
3) Dial. c. Tryph. c. 99, p. 326.
4) Bei Eusebius KG. VII, 32, 18 (m. Paschastreit S. 208).
5) Einl. in d. Neue Test. S. 187 f. (vgl. S. 194). Bleek wie-

Missdeutung der Bruchstücke des Apollinaris von Hierapolis, welche Weitzel und Steitz in Gang gebracht haben. Er erkennt das Auffallende an, dass sich auf die Darstellung des Matthäus von dem Pascha-Abschiedsmahle Jesu gerade Solche berufen, welche Anhänger einer Praxis waren, die ganz besonders im proconsularischen Asien herrschte, wo Johannes so lange Zeit gelebt und gewirkt hatte, noch mehr aber dass Polykarp von Smyrna selbst zur Rechtfertigung dieser Praxis in seiner Verhandlung mit Aniketos sich ausdrücklich darauf gestützt zu haben scheint, dass er es auf diese Weise schon stets mit Johannes und den andern Aposteln, mit denen er zusammen gelebt, gehalten habe [1]), wie denn auch Polykrates von Ephesos in einem Briefe an Victor [2]) sich ebenfalls auf den Apostel Johannes und andre ausgezeichnete Männer der Vorzeit in Asien beruft, welche alle den 14. Monatstag des Pascha beobachteten nach dem Evangelium. Diese Thatsache lässt sich nun einmal, wenn man die Augen nur aufthun will, nicht bestreiten und wird noch verstärkt durch die sichere Wahrnehmung, dass die katholische Gemeinde von Smyrna noch in dem laufenden Jahre (166 u. Z.) des Märtyrertodes ihres Bischofs Polykarp, des unmittelbaren Johannes-Jüngers, den „grossen Sabbat“, welcher in der anti-quartodecimanischen Fest-Sitte zwischen dem Charfreitag und dem Auferstehungs-Sonntage steht, an dem 15. Nisan der jüdischen Monats-Rechnung gefeiert und ganz nach dem synoptischen Berichte als den Todestag Jesu angedeutet

---

derholt hier noch ganz die frühere Ansicht, welche in m. Buche über den Paschastreit S. 53 f. dargelegt ist.

1) Nach dem Briefe des Irenäus an Victor bei Euseb. KG. V, 24, 16.

2) Bei Euseb. KG. V, 24, 2—7.

hat [1]). Wie kann man dann aber der Folgerung ausweichen, dass das Johannes-Evangelium in einem entschiedenen Widerspruch zu der von dem Apostel Johannes eingeführten Fest-Sitte steht? Bleek hat sich nur dadurch zu helfen gewusst, dass er der christlichen Paschafeier, welche sich an die jüdische Fest-Zeit unmittelbar anschloss und diesen Anschluss gegen die römische Kirche und das Abendland so lange behauptete, ursprünglich alle christliche Bestimmtheit abspricht. Ganz ohne Rücksicht auf das Leiden und Auferstehen des Herrn und auf die Einsetzung des heil. Abendmahls sollen die gläubigen Juden ursprünglich an der Paschafeier ihres Volks festgehalten haben. So habe Johannes auch in der grossentheils judenchristlichen Gemeinde von Ephesos die Pascha-Feier schon vorgefunden und mitgebracht, ohne es in Betracht zu ziehen, dass Jesus das letzte gemeinsame Mahl mit seinen Jüngern nicht an dem für das Pascha-Mahl gesetzlichen Tage gehalten hatte. Und so würde auch Paulus kein Bedenken getragen haben, sich an dieser Feier zu betheiligen. Erst später, als man, in dem Bestreben, eine grössere Einheit auch in die äussern

---

1) Der 2. Xanthikos ist hier nicht, wie Steitz nach dem asianischen Kalender wollte, der 23. Februar, sondern noch nach syromakedonischer Rechnung der 26. März, ganz nach der Angabe des Hieronymus zu Hagg. c. 2 und des Photius Bibl. cod. 232, dass der jüdische Nisan ungefähr dem römischen April entspreche (*ἐν τῷ μηνὶ τῶν νέων, ὃν Ἑβραῖοι Νισὰν καλοῦσι*), was ich hiermit zu den Nachweisungen in der Zeitschr, f. wiss. Theol. 1861, S. 297, Anm. 1 nachtrage (vgl. auch Josephus b. iud. VI, 5, 3). Setzte man aber einmal den Todestag Jesu auf einen festen syrisch-makedonischen Monatstag, so wählte man bei der johanneischen Zeitrechnung den 1. Xanthikos (= 14. Nisan), so dass der 2. Xanthikos schon an sich auf die synoptische Zeitrechnung zurückweist (s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, S. 307, Anm. 1, m. Paschastreit S. 352. 374).

Einrichtungen und Sitten der Kirche zu bringen, die jüdische Pascha-Feier angegriffen habe, seien eigenthümlich christliche Vorstellungen zu Tage gekommen, indem sich die Anhänger der jüdischen Pascha-Feier auf das Abschieds-Paschamahl des Herrn nebst der Einsetzung des heil. Abendmahls uach den Synoptikern, die Gegner derselben auf die abweichende Zeitrechnung in dem Johannes-Evangelium beriefen.

Dieser Ausweg ist nun freilich nicht haltbar. Schon von vorn herein ist es undenkbar, dass die jüdisch-christliche Urgemeinde gegen das so eigenthümliche Zusammentreffen des Leidens und Auferstehens Jesu mit einem jüdischen Pascha-Feste ganz gleichgültig gewesen sein sollte. Selbst der Paulinismus hat, so wenig bei ihm wegen seiner Verwerfung aller jüdisch-gesetzlichen Fest-Zeiten von einem solchen jüdisch-christlichen Jahres-Feste die Rede sein konnte, das eigenthümliche Zusammentreffen des Abschieds-Mahls Jesu mit einem jüdischen Pascha-Mahle in dem Abendmahle festgehalten, dessen Einsetzung Paulus ganz mit den Synoptikern in die Nacht des Verraths verlegt (1 Kor. 11, 23 f.), dessen Kelch er ganz wie den dritten Becher der jüdischen Pascha-Mahlzeit den Becher des Segens nennt (1 Kor. 10, 16), wesshalb auch die Auffassung Christi als des geopferten Pascha-Lammes 1 Kor. 5, 7 noch keineswegs mit dem Johannes-Evangelium ein zeitliches Zusammenfallen seines Todes mit dem gesetzlichen Pascha-Opfer enthalten kann. Der ganze Streit zwischen dem Juden-Christenthum und dem Paulinismus über das *ἡμέρας παρατηρεῖσθαι καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς* (Gal. 4, 10), des *κρίνειν ἡμέραν παρ᾽ ἡμέραν* und des *κρίνειν πᾶσαν ἡμέραν* (Röm. 14, 5), wohin auch die Pascha-Feier gehörte, zeigt ferner deutlich, wie wenig das *τηρεῖν* oder

μὴ τηρεῖν für beide Seiten eine gleichgültige Sache war [1]). Und wenn der Apostel Johannes in Kleinasien, wo Paulus zuerst das gesetzesfreie Christenthum verkündigt hat, das *τηρεῖν* (*τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην τοῦ πάσχα*) vertreten hat, so kann er es nur anstatt des paulinischen *μὴ τηρεῖν* als etwas durchaus nicht Gleichgültiges eingeführt haben [2]). Auf der andern Seite hat der paulinische Evangelist wohl gewusst, was er that, wenn er Luc. 22, 19 f. die Einsetzung des christlichen Abendmahls von dem vorhergehenden jüdischen Pascha-Mahle (Luc. 22, 14—18) bestimmt unterschied, da man auf der judenchristlichen Seite eben Beides unzertrennlich verband und durch ein hochfeierliches Abendmahl in der Pascha-Nacht (nach dem 14. Nisan) das Gedächtniss des Abschieds Jesu mit der gesetzlichen Pascha-Feier vereinigte [3]). Es war also nicht eine gleichgültige Verschiedenheit, bei welcher man je nach den Umständen auf die eine oder auf die andre Seite treten konnte, sondern in der Beobachtung oder Nicht-Beobachtung der Pascha-Feier stellte sich ursprünglich der tiefe Gegensatz des gesetzlichen und des gesetzesfreien Christenthums dar. Und die Losreissung des Christlichen von seiner jüdischen Grundlage, welche der Paulinismus anfangs nur in seiner Fassung des christlichen Abendmahls vollzog, erreichte lediglich ihren Gipfel in der Darstellung des Johannes-Evangelium, welches das Abschieds-Mahl Jesu vollends auf

1) Vgl. überhaupt die Nachweisungen in meinem Paschastreit S. 170 f. 175 f.

2) Der Apostel Johannes kann in diesem Falle nicht, wie Ewald (joh. Schriften II, 403) sagt, der Meinung gewesen sein, dass auf blosse feste Tage und Stunden einer solchen Feier nichts ankomme.

3) Vgl. m. Paschastreit S. 211 f.

den Abend vor dem Pascha-Tage, seinen Erlösungs-Tod genau in die Zeit des jüdisch-gesetzlichen Pascha-Opfers verlegte. Diese Darstellung ist mit der völligen Untergrabung der jüdisch-christlichen Pascha-Feier, welche gerade in der Johannes-Kirche auf der ältern, synoptischen Darstellung beruhte [1]), so unzertrennlich verbunden, dass auch auf dieser Seite von einer gleichgültigen Verschiedenheit nicht die Rede sein kann. Der Pascha-Streit der alten Kirche enthält den schlagendsten Beweis, dass die Ueberlieferung und Fest-Sitte der Johannes-Kirche an der Darstellung des Johannes-Evangelium ihren ausschliessenden Gegensatz gefunden hat.

Was ist also davon zu halten, wenn Ewald in seiner Bearbeitung der johanneischen Schriften (I, 344) behauptet, über den ganzen Widerspruch zwischen den drei ersten und dem vierten Evangelium in Hinsicht der Zeit des Abschieds-Mahls, welcher sich bei näherer Betrachtung als ein völlig unbedeutender ergebe, könne heute kaum noch ein ernstlicher Streit sein, es sei der Apostel Johannes, welcher nach bessern Wissen stillschweigend das Richtige gebe? Wenn die herkömmliche Ansicht über das Johannes-Evangelium überhaupt schon durch die Geschichte des Paschastreits widerlegt wird, so scheitert Ewald's zuversichtliche Behauptung der apostolischen Abkunft des Evangelium und der Briefe von dem

---

1) Diese Thatsache erhellt nicht nur aus dem Martyrium Polykarp's von Smyrna für die genannte Gemeinde (vgl. m. Paschastreit S. 234 f., Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, S. 303 f.), sondern auch aus den durch Melito von Sardes veranlassten Streit-Schriften des Apollinaris, Clemens v. Alex. und Hippolytus (s. m. Paschastreit S. 251 f.) und wird noch durch die apostolischen Constitutionen, zumal in ihrer audianischen Gestalt schlagend bestätigt (s. m. Paschastreit S. 380 f., Zeitschr. f. w. Th. 1861, S. 309 f.).

Apostel Johannes vollends an seiner Behauptung der Abfassung der Apokalypse durch einen Nicht-Apostel Johannes. Mit allem Rechte betrachtet Ewald es immer noch als gewiss, dass die Apokalypse schon wegen der Sprache unmöglich von dem Verfasser der vier andern Johannes-Schriften des Neuen Test. herrühren kann (II, 59). Aber er hat gerade das Unrechte ergriffen, wenn er die letzteren für „unstreitig vom Apostel abstammende Werke“ erklärt. Diese Entscheidung für das Evangelium als eine ächte Apostel-Schrift und gegen die Apokalypse war bei dem alten Dionysius von Alexandrien sehr verzeihlich, ist aber bei dem gegenwärtigen Stande der Schrift-Forschung durchaus nicht mehr aufrecht zu erhalten.

Der Verfasser der Apokalypse, sagt Ewald (II, 55 f.), nennt sich ganz offen Johannes, aber bezeichnet sich durchgängig nur als einen christlichen Propheten. Er wolle weiter nichts sein [1]) und pflege auch die christlichen Propheten überall, wo es am Orte ist, weit stärker hervorzuheben, als diess sonst im Neuen Test. zu geschehen pflegt [2]). Dagegen rede er von den Aposteln seltener, überhaupt nur zweimal, und an der einen Stelle [3]), wenn auch wohl im weitern Sinne, doch so, dass er die Apostel sehr bestimmt von den Propheten unterscheide, sich selbst aber offenbar nur zu diesen rechne. Warum soll sich denn aber der Apokalyptiker nicht ebenso gut mit unter die *ἀπόστολοι* wie unter die *ἅγιοι* gerechnet haben? An der andern Stelle [4]) nenne er zwar genau die

---

1) Offbg. 1, 1—3, 9 f. 19 f. 22, 6—9. 16 f. 18 f.

2) Offbg. 11, 18. 16, 6. 18, 20. 24. 22, 6. 9 u. 10, 7.

3) Offbg. 18, 20 *εὐφραίνου ἐπ' αὐτῇ, οὐρανὲ καὶ οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται κτλ.*

4) Offbg. 21, 14, wo von dem neuen Jerusalem gesagt wird,

Zwölfe, stelle diese aber so unvergleichlich hoch über alle andern Christen, dass man hier endlich noch am stärksten fühle, wie wenig er sich selbst zu ihnen rechne. „Denn die Verklärung selbst, die er hier den Zwölfen zuschreibt, ist zwar nach Lage jener Zeit nichts zu hoch Gedachtes, da die meisten dieser Zwölfe gewiss damals schon gefallen und ausser Johannes kaum noch einer oder zwei andre überlebten; aber dass einer der Zwölfe selbst sich so zu den Verklärten und bereits im Paradiese vor allen andern Christen Leuchtenden sollte gerechnet haben, ist gänzlich undenkbar.“ Der Apokalyptiker redet hier ja aber nicht von seiner Gegenwart, sondern von einer Zukunft. Und da sollte er nur als Nicht-Apostel haben reden können von einer Herrlichkeit der Zwölf-Apostel, welchen doch verheissen war, bei der Wiedergeburt der Dinge auf zwölf Thronen die zwölf Stämme Israel's zu richten (Matth. 19, 28)? Bei der apostolischen Zwölf-Zahl, welche überhaupt eine sehr objective Bedeutung hat [1]), brauchte ein Apostel sein Ich gar nicht hervorzuheben. Gerade die Art, wie der Apokalyptiker die abgeschlossene Zwölf-Zahl der Apostel in ihrer strengen Ausschliesslichkeit geltend macht, weist auf einen ächt judenchristlichen Apostel-Begriff hin. Dieser Apostel-Begriff erhält seine weitere Bestätigung durch Offbg. 2, 2, wo der Seher gerade in Ephesos, dieser Gemeinde, deren Grund Paulus gelegt hatte, vorgebliche, aber falsche Apostel bekämpft. Eine solche Ansicht stimmt aber ganz zu dem Säulen-Apostel Johannes des Galater-Briefs, wo

---

dass ihre Mauer hat *θεμελίους δώδεκα, καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ονόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου*, vgl. V. 19, 20.

1) Vgl. 1 Kor. 15, 5, wo von „den Zwölfen“ die Rede ist, obwohl der Verräther Judas fehlt.

nur auf der urapostolischen Seite von einer *ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς* (Gal. 2, 8), dagegen bei Paulus bloss von einen *εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* die Rede ist, ebenso zu dem Donner-Sohne Johannes, welcher bei Marc. 9, 38. Luc. 9, 49 nur den Nachfolgern und Anhängern der Zwölf-Apostel das Recht zugestehen wollte, im Namen Jesu Teufel auszutreiben. Und mit einem ganz urapostolischen Bewusstsein tritt der Johannes der Apokalypse auf, indem er den 7 Gemeinden Asiens im Namen Christi und des heil. Geistes Gebote verkündigt (C. 2. 3). Was hat es da zu bedeuten, dass er sich selbst in einer prophetischen Schrift, wie diese, nur als Propheten (19, 10. 22, 9) oder als Knecht Gottes (1, 1. 4. 9. 22, 8) bezeichnet? Die Selbstbenennung eines Knechtes Jesu Christi (vgl. Gal. 1, 10. Röm. 1, 1) war auch dem Paulus in der Zuschrift des Philipper-Briefs genug. Dass der Apostel Johannes in der Mutter-Gemeinde zu Jerusalem blieb, bis diese nach Pella auswanderte, und dann hier bis nach der Zerstörung Jerusalem's, also gerade zu der Zeit, als die Apokalypse geschrieben ward, nicht in Ephesos lebte, weiss ausser Ewald (a. a. O. II, 59) kein Mensch. Aber dass der wenig bekannte Presbyter Johannes, welchem Ewald [1]) die Apokalypse zuschreiben möchte, die Apokalypse im J. 68 oder 69 u. Z. nicht geschrieben haben kann, können wir nicht bloss aus dem Buche selbst, welches keinen so obscuren Verfasser haben kann, sondern auch aus den Bruchstücken des Papias, welcher diesen Presbyter Johannes als seinen spätern Zeitgenossen von dem Apostel unterscheidet [2]), mit Sicherheit wissen. Und dass andrer-

---

1) A. a. O. II, S. 66, ebenso Bleek (Einleitung in das Neue Test. S. 628 f.).

2) S. o. S. 13, Anm. 2. Ewald (a. a. O. II, 369) kehrt den

seits das Johannes-Evangelium von dem Apostel, nach welchem es genannt ist, herrühre, wird schon durch seine eignen Angaben zweifelhaft [1]).

Spiess um, wie wenn der Apostel Johannes jenen seinen Doppelgänger sogar überlebt hätte! Was soll man zu solcher offenbaren Verdrehung der Geschichte sagen!

1) In der Stelle Joh. 19, 35, aus welcher Steitz mit so grosser Zuversicht die Einerleiheit des Evangelisten mit dem Lieblingsgänger beweisen wollte, erkennt ja auch Ewald (a. a. O. I, 51 f.) ein andres als das apostolische Selbstbewusstsein. Hier sollen ganz so, wie Joh. 21, 24 f., die würdigen Männer, deren Hülfe Johannes gebrauchte, und die er dadurch wie zu Mitarbeitern annahm, etwa Presbytern der Gemeinde in Ephesos, selbst stärker hervortreten und mehr unmittelbar von ihrem eigenen Standorte aus etwas behaupten, was sie besser, als der Apostel, behaupteten. Hier sollen Freunde, welche für ihn die Feder führten, die Leser auf sein Wahrheits-Zeugniss als ein anerkannt zuverlässiges hinweisen. Die Worte *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε*, sind allerdings beweisend genug und lassen nicht einmal die Möglichkeit zu, dass der Schreibende, wie Al. Buttmann noch in seiner zweiten Erwiderung gegen Steitz (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1862, II, S. 204 f.) zugiebt, wirklich unter *ἐκεῖνος* sich selbst bezeichne. Ersichtlich ist nur der Wille einer solchen Bezeichnung, welchem aber die Ausführung widerspricht, vgl. meine Bemerkungen in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, III, S. 313 f. Es fehlt jeder sachliche Grund, wesshalb der Evangelist gerade da, wo er die Leser anredet, sich selbst als einen bewussten „Jemand“ bezeichnen sollte, wie es Strepsiades in den Wolken des Aristophanes V. 1497 mit den ironischen Worten thut: *ἐκεῖνος, οὗπερ θοἰμάτιον εἰλήφατε* (vgl. V. 497 f. 856). Und die umständliche Zerlegung des Augenzeugen 1) als des zeugenden, 2) als des die Wahrheit seines Zeugnisses versichernden, 3) als des das Bewusstsein seiner Wahrhaftigkeit aussprechenden, 4) als des seine Leser anredenden, diese Zerlegung des Augenzeugen in einen (durch den Schriftsteller, welcher er selbst sein soll) bezeugten und in einen sich selbst bezeugenden erklärt sich nur daraus, dass der that-

Auch das ist nur eine Umkehrung des wahren Sachverhalts, wenn Ewald (a. a. O. II, S. 361 f.) darauf ausgeht, seine Ansicht von der nicht-apostolischen Abfassung der Apokalypse und der apostolischen des Johannes-Evangelium nebst den Briefen auf die Zeugnisse der alten Kirche zu stützen. Wie vergeblich es ist, das Zeugniss des Papias für den Apostel Johannes als Verfasser der Apokalypse zu bestreiten, ist bereits gezeigt worden [1]). Auch aus dem muratorischen Bruchstück ist nichts weniger als „ein dunkles Andenken“ an die nicht-apostolische Abkunft der Apokalypse zu erschliessen [2]), wohl aber eine Beanstandung des Johannes-Evangelium, dessen apostolische Abfassung hier ausdrücklich gerechtfertigt wird, wie denn zu gleicher Zeit Irenäus einen Widerspruch gegen das Johannes-Evangelium bemerkt, welcher sich gerade in der Landeskirche des Apostels Johannes bis in die Zeit Epiphanius hinein erhalten hat [3]). Die

---

sächliche Unterschied des Schriftstellers von dem Augenzeugen unwillkürlich in den Ausdruck hineinspielt. Welcher einfach schreibende Verfasser konnte denn nur auf den Gedanken kommen, sich so selbst zu viertheilen, wenn er nichts andres als die Wahrheit und Gewissheit seines Zeugnisses den Lesern versichern wollte! Da war es schon umständlich genug, wenn er etwa sagte: *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ τοῦτο λέγει* (oder *γράφει*, vgl. 20, 31), *ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε.* Welchen Grund jene übertriebene Zerlegung wirklich gehabt hat, kann man ja leicht aus Joh. 21, 24 erkennen, wo das *οἴδαμεν* (nicht *οἴδατε* wie 3 Joh. V. 12), welchem hier das *ἐκεῖνος οἶδεν* entspricht, ganz unleugbar den nicht-apostolischen Schriftsteller verräth. Auch die Annahme einer besondern Feierlichkeit des Ausdrucks, bei welcher Meyer sich beruhigt, hilft über die eigentliche Schwierigkeit nicht hinweg.

1) S. o. S. 15, Anm. 2, S. 19, Anm. 2 f.

2) S. o. S. 41 f.

3) S. o. S. 36, Anm. 1, S. 57, Anm. 1.

offene Verwerfung und die Bestreitung der apostolischen Abkunft der Apokalypse beginnt erst mit der allmäligen Lossagung von dem urchristlichen Chiliasmus seit dem römischen Presbyter Cajus [1]). Dagegen ist es kein Zeichen wissenschaftlicher Unbefangenheit, wenn Ewald seine alten Zeugnisse für die apostolische Abfassung des Johannes-Evangelium ausser anderen aus einem solchen Machwerke, wie das Spruch-Buch des Xystos [2]), welches er gar in die Zeit Trajan's oder Hadrian's hinaufrückt [3]), herbeiholt.

So flüchtig und leidenschaftlich hingeworfene Schriften, wie die von Ewald [4]) verdienen eine eingehende Berücksichtigung nicht. Auch ist es nicht dieses Orts, Ewald's Auslegung der Johannes-Schriften weiter zu beleuchten [5]). Was aus dem Johannes-Evangelium unter Ewald's Händen wird, zeigt schon die Einschiebung

---

1) S. o. S. 44, Anm. 4.

2) In Lagarde's Analecta syriaca p. 1—31.

3) A. a. O. I, 441, II, 395.

4) Man nehme nur, was oben S. 16 Anm., S. 57, Anm. 1 u. S. 229, Anm. 2 bemerkt ist!

5) Nur beiläufig sei hier darauf hingewiesen, dass Ewald Joh. 1, 12. 13 noch auf die vorchristliche Zeit beziehen kann (I, S. 124. 126), Joh. 1, 43 noch vor Joh. 1, 44 einen neuen Tag eintreten lässt, bei Joh. 4, 21 f. die längst widerlegte Ansicht festhält, als ob der johanneische Christus sich hier auf die Seite der Juden im Gegensatze zu den Samaritern stelle (I, S. 186 f.), gar nicht zu reden von seinen Ausflüchten bei Joh. 4, 44 (I, S. 193, s. dagegen d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1862, I, S. 14.), Joh. 5, 25 ganz gegen den Wortlaut immer noch auf eine zukünftige Todten-Erweckung bezieht (I, S. 212 f., s. dagegen die Zeitschr. f. wiss. Theol. 1859, S. 421 f.), in Joh. 6, 32 ganz gegen den bestimmten Unterschied von *δέδωκεν* und *δίδωσιν* Gott schon zur Zeit Mose's das Himmelsbrod gegeben haben lässt (I, S. 233) u. s. w.

eines grossen Erzählungsstücks zwischen Joh. C. 5. 6, wodurch auch dieses Evangelium eine seinem Geiste durchaus widerstrebende Dämonen-Heilung erhält [1]). Da kann man es ruhig abwarten, ob die Schule des Tübingischen Baur, welchen Ewald mit unversöhnlichem Hasse als Gottes- und Christus-Leugner noch im Grabe verfolgt [2]), nun wohl leicht, wie Staub zerfliegen, oder vielmehr die neutestamentliche Schrift-Forschung Ewald's, bei allen Verdiensten um die Erklärung der Apokalypse, baldiger Vergessenheit anheimfallen wird. Die gegenwärtige Beschäftigung mit Ewald wird wenigstens so viel auf's Neue dargethan haben, dass die kritische Schrift- und Geschichts-Forschung bei dem Johannes-Evangelium, dessen hoher geistiger Gehalt auch ohne eine apostolische Abfassung besteht, und welches auch dann, wenn der geschichtliche Stoff des Lebens Jesu den ältern Evangelien zufällt, das „geistige" Evangelium bleibt, den rich-

---

1) A. a. O. 1, 25 f. 58. 200. Zwischen den beiden Capiteln ist ein eigener Theil, wahrscheinlich ein ganzer Bogen (I, 221), dessen Dasein nun Ewald entdeckt hat und mit mancherlei Inhalt ausstattet (I, 227. 234), ausgefallen.

2) Soll es sich doch nach dem Vorworte zu Bd. 2, S. IX f. nach Baur's Tode schon gezeigt haben, „dass dieser Mann schon dadurch heute auf Erden genug gestraft ist, dass er nur noch solche Lobredner, wie die Schreiber einer Hilgenfeld'schen Zeitschrift findet", deren Beleuchtung seines Wesens Ewald also sehr wohlgefällig empfunden haben muss. Gott Lob, dass das Gericht der Ewigkeit, die Schlüssel des Himmelreichs und die Gewalt zu binden und zu lösen im Himmel und auf Erden (Matth. 16, 19) weder in des römischen Papstes noch in Ewald's Händen sind, welcher seinem entschlafenen Collegen noch in das Grab nachruft: „Niemand verlässt Gott und nächst diesen Christus' in beiden Welten ungestraft!" Solcher Art ist das Christenthum, welches Ewald seit Jahren ausübt!

tigen Weg eingeschlagen hat. Gerade dieses Evangelium ist ganz geeignet, wie es einst mit siegreicher Geisteskraft die Macht der jüdisch-christlichen Fest-Sitte und des durch die Apokalypse begründeten Chiliasmus gebrochen hat, so auch jetzt allen Buchstaben-Knechten den hellen Glanz eines Christenthums vorzuhalten, welches in der Erkenntniss der Wahrheit besteht und durch diese Wahrheit frei macht (Joh. 8, 32).

Nachträge und Berichtigungen.

S. 3, Z. 5 v. u. l. seiner st. jener.

S. 5, Z. 16 v. o. l. führte st. führten.

S. 7 Anm. Z. 6 l. Ketubim st. Katubim.

S. 9, Z. 8. Bei der Stelle 2 Petr. 3, 15. 16 ist auch zu beachten, dass die Erwähnung der *λοιπαὶ γραφαί* auf ausdrückliche Anerkennung der Paulus-Briefe als „heiliger Schriften“ hinweist.

S. 21, Anm. 3. Ueber das Auftreten Marcion's hat man jetzt aus dem Fihrist al-ʿulûm (Verzeichniss der Wissenschaften) vom J. 987/88 u. Z. nach der Mittheilung G. Flügel's (Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipz. 1862, S. 85) die bestimmte Angabe: „Mani trat im 2. Jahr der Regierung des Römers Gallus (252 u. Z.) auf, nachdem Marcion ungefähr 100 Jahre vor ihm unter der Regierung des Titus Antoninus (138—161 u. Z.), und zwar im ersten Jahre seiner Herrschaft, und Ibn Deisân (Bardesanes) ungefähr 30 Jahre nach Marcion erschienen war.“

S. 25, Anm. 4 l. *ἀπομνημονεύμασι* st. *ἀπομνημονούμασι*.

S. 40 Beilage. Auf Z. 63 des muratorischen Bruchstücks findet sich zuerst jenes fertur *φέρεται* von untergeschobenen und verworfenen Schriften. An sich bezeichnet *φέρεσθαι* nur das Vorhandensein, den Umlauf eines Buchs ohne weitere Nebenbeziehung, wie Credner Gesch. des neutestamentl. Kan. S. 99 f. erinnert, und wie noch weiter erhellt aus Origenes in Joh. Tom. I, 5: *μετὰ τὰ εὐαγγέλια τὰς πράξεις καὶ τὰς ἐπιστολὰς φέρεσθαι τῶν ἀποστόλων κτλ.*, c. Cels. VI, c. 21, p. 289: *αἱ φερόμεναι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ οὐκ ἀπαγγέλλουσι γραφαί*, Eusebius KG. IV, 29, 6 von Tatian's Diatessaron: *ὃ καὶ παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται*. Dazu vgl. S. 56, Anm. 1. Aber dass die Erwähnung des blossen Umlaufs einer Schrift sehr leicht im Bedenken ausdrücken konnte, was Credner a. a. O. S. 120 an meiner Schrift über die apostol. Väter S. 45 rügt, sehen wir schon aus der Anführung des B. Henoch bei Origenes Tom. in Matth. XIV, c. 21 (vgl. S. 49, Anm. 3), der Antilegomena bei Eusebius KG. III, 25, 3f. (vgl. S. 54, Anm. 1). Dazu vgl. Eusebius KG. I, 12, 3, wo die *φερόμενοι τοῦ σωτῆρος ἀδελφοὶ* ganz dem *λεγόμενος ἀδελφὸς* des Herrn KG. II, 1, 2 entsprechen.

S. 73, Z. 13 v. o. l. bezeugt st. bezugt.

S. 82, Anm. 4. Anger weist in dem schätzbaren Programme: Ratio, qua loci Veteris Testamenti in evangelio Matthaei laudantur, quid valeat ad illustrandam huius evangelii originem, quaeritur, Partic. III. Lips. 1862, p. 13 sq. auch auf jenen bekehrten Juden Joseph hin, nach dessen Angabe unter K. Constantius zu Tiberias auch das hebräische Matthäus-Bvangelium, d. h. das Hebräer-Evangelium, bei den Juden aufbewahrt ward, vgl. Epiphanius Haer. XXX, 6.

S. 112, Z. 4 v. o. l. wieder st. wider.

S. 124, Z. 4 v. o. ist durch zu streichen.

S. 142, Z. 8 v. o. l. F. A. Wolf's st. J. A. Wolf's.

S. 160, Anm. 3. Mit allem Rechte behauptet auch Anger in dem angeführten Programme p. 9 sq. die Beziehung der Zeugnisse des Papias auf die vollständigen Evangelien nach Matthäus und Marcus, zumal da Papias die *λόγια* des Matthäus als etwas ganz bekanntes voraussetzt.

S. 177. Auch in seinem so eben erschienenen „Commentar zu Offenbarung Johannes" (Zürich 1862, S. 41) erklärt Volkmar, dass ausser den 4 Paulus-Briefen bis 150 u. Z. nur Justin's Schriften, nach aller Wahrscheinlichkeit auch nicht einmal die Johannes-Apokalypse, prosaisch ächten Namens seien, worin ich den Abstand seiner Ansicht von der meinigen erkenne. Das Strafgericht, welches kürzlich Ewald in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1862, Stück 28, S. 1108 f. über Volkmar's neueste Besprechung des B. Henoch hat ergehen lassen, trägt freilich zur Sache nichts bei, da es die auf alle Fälle unhaltbare Annahme einer Abfassung unter Johannes Hyrkanos behauptet und Hen. 90, 14 zur Text-Aenderung Zuflucht nimmt.

S. 190, Z. 10 v. o. l. Paulus st. er.

S. 221. Die Weitzel-Steitzische Legende von zwei grundverschiedenen Arten von Quartodecimanern scheint nun auch in Baur's Lehrstuhl eingedrungen zu sein durch C. Weizsäcker, nach dessen Anzeige von Bleek's Einleitung in das Neue Test. in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1862, III, S. 583 f. zu schliessen, wo auch der Reden-Complex noch ganz harmlos für den sichern Stamm des Matthäus-Evangelium ausgegeben wird. Auf wissenschaftliche Gründe geben diese Herren nun einmal nicht viel.

Register.

Acta Pilati 29.
— Pauli 44. 48. 53. 76.
Afrikanische Kirche 44.
Alexandrinische Grammatiker 66.
Aloger 57. 85.
Ammonius von Alexandrien 83 f.
ἀμφιβαλλόμενα 47.
Amphilochios von Ikonion 60. 64 f. 71.
Andreas von Kappadokien 20.
Anger, R. 236.
Anatolius 221.
Anonymus, sächsicher 167.
ἀντιλεγόμενα 8. 53 f. 72. 80.
Apokryphisch 6 f. 29. 38. 58 f. 62. 67 f.
Apollinaris von Hieropolis 85. 220. 222. 226.
Apostel 25. 27. 227 f.
Apostelgeschichte 11 f. 17. 23. 28. 30. 32. 36. 42. 48. 69. 116 f. 138. 153. 166. 186 f.
Apostolikon 23. 31. 69 f. 160.
Aristeas 75.
Aristobul 75. 221.
Arminianismus 98.
Artikel 39. — S. 97.
Athanasius 59. 64. 71.
Augustinus 63. 68. 84. 87.
Authentie 122. 236.

Barnabas-Brief 10. 32. 46. 49. 53. 56. 62. 72. 83. 178. 180.
Bauer, Bruno 164. 175.
Baumgarten, M. 189.
Baur, F. C. 18. 23. 25. 29. 44. 64. 65. 76. 100. 165 f. 181. 183. 233.
Bengel, Alb. 99. 123.
Bernays 75.
Bertholdt 130.
βιβλία 6. 13 f.
Bischöfe 34.
Bleek, F. 7. 9. 15. 23. 43 f. 65. 68. 185. 197. 208. 218. 221 f.
Böhringer 24. 26. 28. 36.
Bolten 130.
Bötticher, P. 41.
Bretschneider 155. 161.
Bunsen 40.
Büsching, A. F. 122.
Buttmann, Al. 230.

Cajetanus 88.
Cajus von Rom 37. 44. 51. 232.
Calixt 96.
Calov 97.
Calvin 96.
Canones Apostolorum 59 f. 71.
Carlstadt 90.
Celsus 25. 32.
Chemnitz, M. 96.
Chiliasmus 15. 19. 44. 51. 232.
Clemens von Alexandrien 41. 46 f. 68. 72 f. 80. 84. 86. 130. 151. 226.
Clemens von Rom. Briefe 56. 60. Erster 46. 49. 62. 178. Zweiter 32. Recognitionen und Homilien 12. 29. 170. 201. 204.
Clericus, J. 98, 147.
Confessio Puritana 97.
Consensus Helveticus 97.
Constantin d. Gr. 56.
Constitutiones Apostolorum 53. 56. 59. 60. 226.
Corrodi 130 f.
Credner 4 f. 29 f. 37. 39. 40 f. 42. 44. 49. 56. 65 f. 69. 90. 156 f. 160. 168. 213. 235.
Cyrill von Jerusalem 57. 71.

Daniel, Buch. 74. 154. 179 f.
Deismus in England 102.
Dionysius von Alexandrien 45. 51 f. 81 f. 227.
Dionysius von Korinth 77.

Ebioniten 11.
Ebrard 194.
Eckermann 136. 145.
Eichhorn 131 f. 148 f. 173.
Elkesaiten 12.
ἐνδιάθετος 67.

ἐνδιάθηκος 9.
ἔξοδος 35.
Epiphanius 57.
Erasmus 88.
Esra, Apokalypse oder 4. Buch des 8. 180. 182.
Eusebius 15. 53 f. 71. 80. 84. 126.
Evangelien. Attribute 36. 69. Harmonie 21. 28. 123. 209. Vierzahl 22 f. 29. 32. 35 f. 47 f. 68. 147. 170.
Evangelium, doppeltes 112 f. 118, der Aegyptier 47, der Hebräer, Nazaräer und Ebioniten 18. 29. 47 f. 54. 56. 62. 82 f. 100. 115 f. 125 f. 131. 143. 149. 168. 214. 236, des Petrus 33. 48. 55. 149. 157. 168.
Evanson 136.
Ewald 16. 19. 156. 162. 181 f. 189. 208. 213. 218. 225. 226 f. 236.
Flügel, G. 235.
Frank, G. 90.
Freytag, G. A. 177 f.
Gabler, J. Ph. 117.
Geheim-Schriften 8.
Gerhard, J. 96.
Gfrörer 7.
Gieseler 68. 146 f. 157.
van Gilse, Jan. 40.
Gnosticismus 4. 169.
Götzenopferfleisch 205 f.
Graf, H. 100.
Gregor von Nazianz 59 f. 71.
Griesbach 123. 155.
Grotius, Hugo 98.
Guericke 42. 165.
v. Gutschmid, A. 179.
Hahn, Aug. 139.
Halfeld 131.
Hänlein 124.
Harmonistik 69. 83 f. 123. 141. 209.
Hebräer-Brief 24. 28. 36 f. 38. 42 f. 48. 54. 57. 59 f. 63. 80. 92 f. 101. 117 f. 140. 150. 154.
Hegesippus 28 f. 68.
Heiden, Tischgemeinschaft mit ihnen 200 f. 206 f.
Hekatäos von Abdera 75.
Hengstenberg 13 f. 124. 209.
Henoch, Buch des 9 f. 20. 78. 179 f. 236.
Herder 137. 142 f. 160. 163.
Hermas, Hirt des 27. 37 f. 43 f. 47. 49 f. 53. 60. 62.
Hermippos von Smyrna 75.
Hertz, M. 40.
Hieronymus 36. 60 f. 66. 58. 80. 82. 87.
Hippolytus 37. 226.
Hitzig 154. 163.
v. Hofmann, J. Chr. K. 154. 185. 190 f.
Holtzmann, H. 210. 213.
Hug 40. 140 f. 173.
Ignatius-Briefe 5. 31.
Inspiration 26. 33. 96. 99. 102 f. 120 f.
Irenäus 34 f. 78 f. 231.
Isidor von Pelusion 65.
Jakobus, Brief des 38. 43. 61. 91. 121. 139. 153 f. Ἀναβαθμοί 12. Protevangelium 11. 32.
Jannäos Alexander 179.
Jesuiten 99.
Jesus, Todestag 223. Auferstehung 104.
Johannes, Apostel 19 f. 86. 222. 228 f. Apokalypse 15. 19. 27. 32. 43 f. 50 f. 53 f. 57 f. 59. 61. 81. 88. 91 f. 101. 110 f. 119. 121. 154. 156. 184. 206. 227 f. 236. Briefe 19. 42. 49. 61. 137. 153. Evangelium 14 f. 23. 25. 28. 31 f. 36. 41. 57. 72. 84 f. 95. 100 f. 128 f. 136 f. 145 f. 152. 168 f. 169. 176 f. 183. 230 f.
Johannes, Presbyter 13 f. 15. 229.
Josephus 65. 137 f.
Judas, Brief des 38. 61. 93 f. 118. 139. 153.
Judas, Verräther 17. 20. 121.
Judenchristen 4. 11. 112 f. 202.
Justinus, Märtyrer 24 f. 116. 131. 147. 170. 202. 220 f.
Kanon 59. 63 f. 105 f. 139.
κατά 69.

Katholische Kirche 5. 30 f. 114. 139.
Katholische Briefe 37. 43 f. 46. 49. 58. 70 f. 118 f. 152.
Keim, Th. 217.
Kerinth 45.
Kern 73.
Κήρυγμα Πέτρου, antijüd. 50.
Köstlin, K. R. 74. 171.
Koppe 121 f.

Lachmann 160.
Laodicea, Synode 58. 64. 68.
Laodicener-Brief 23. 42.
Lardner, Nath. 102.
Leontius von Byzanz 71.
Lessing 103. 125 f. 143.
Lipsius, R. A. 179.
Löffler 131.
Logos-Lehre 137.
Lucas-Evangelium 14 f. 24 f. 28 f. 32. 85 f. 100. 115. 127. 135. 144 f. 148. 151. 160. 167. 176. 183. 213.
Lücke 155.
Lugdunum und Vienne, Schreiben der Gemeinden 10. 32.
Luther 90 f. 106 f.
Lützelberger 164.

Manichäer 69.
Marc-Aurel 77.
Marcion und sein Schrift-Kanon 21 f. 30. 115 f. 131. 139 f. 167. 169. 171. 204. 235.
Marcus-Evangelium 14. 18. 21. 86 f. 122 f. 127. 135. 142. 144. 149. 151. 155 f. 159. 167 f. 171. 175 f. 182. 210 f.
Marsh, Herbert 132.
Matthäus-Evangelium 11. 14 f. 82. 100. 126. 134. 140 f. 142 f. 145. 149. 151. 160. 168. 176. 180. 213 f.
Menschen-Sohn 154.
Messias 154. 158.
Meyer 2. 189 f. 208. 218 f. 231.
Michaelis, J. D. 119.
Mill 98 f.
Monarchianer 39.
Movers 7.
Müller, K. O. 157.
Muratorisches Bruchstück 39 f. 63. 70. 80. 231. 235.

Nazarener 126. 129.
Neander 194.
Niemeyer 130.
Nikephoros, Stichometrie 60. 71.
Nolte 41.

Olshausen, H. 140.
Ὁμολογούμενα 47.
Origenes 47 f. 63 f. 68. 80 f.
Owen 121. 123.

Pantänos 82.
Papias von Hierapolis 13 f. 78. 82. 112. 127. 147. 149. 159 f. 214. 229. 231. 236.
Paschastreit 170. 219 f.
Paulus 4. 11. 27. 29 f. 190 f. Briefe 9. 23. 30. 32. 36. 42. 49. 95. 117. 138 f. 150. 156. 188 f. an die Galater 118. 166. 174 f. 208. an die Ephesier 23. 31. 42. 138. 150 f. 156. an Timotheus und Titus (Hirten-Briefe) 23. 138. 156. S. Acta.
Petrus 18. 135. 200 f. Briefe, erster 19. 38. 43. 118. 139. 153 f. 180, zweiter 61. 118. 121. 139. 153. 156. Apokalypse 43 f. 50. 53. 56. *Περίοδοι* 12. S. *Κήρυγμα*.
Peschito 45.
φερόμενος 235 f.
Philippus, Apostel oder Evangelist 17.
Phokylides 75.
Planck, H. 138.
Polykarp von Smyrna 31. 222. Brief des 32. Martyrium des 226.
Presbytern 13.
Priestley 121.
Ptolemäos, Gnostiker 67.
Purismus 99.

Quartodecimaner 85. s. Paschastreit.
Quintilian 66.

Rationalismus 133.
Reimarus, H. S. 103 f.
Reuss 163. 185.
Réville, A. 213 f.
Ritschl, A. 167.
Rivet, A. 97.
Rufinus von Aquileja 60. 68.
Ruhnken 66.
Russwurm 131.

Salomo, Hoheslied und Prediger 6 f. Weisheit 75.
Santes Pagninus 88.
Schelling 194.
Schenkel 210.
Schleiermacher 73. 138. 147 f. 157. 159. 168. 181 f. 213.
Schmidt, J. E. C. 136. 138.
Schott 156.
Schriften, heilige 6. 25 f. 32. 33. 37. 235.
Schriften-Unterschiebung 73 f. 147. 150.
Schulze, M. H. 177.
Schwegler 74. 163 f. 168 f.
Semisch 26 f. 78. 170.
Semler 17. 65. 105 f. 129. 139. 152. 166.
Septuaginta 74. 78.
Serapion von Antiochien 33.
Severianer 12.
Simon der Magier 78.
Simon, Rich. 99 f. 120.
Sixtus von Siena 89.
Steitz 15. 31. 219 f. 222 f. 230.
Storr, G. C. 122. 131. 160.
Strauss 157 f. 166 f.
Stroth 115.
Synoptik 122.
Syrische Kirche 45.

Tatianus, Diatessaron 83.
Tertullian 9. 22. 34, 38. 68. 72. 79.
Testament, Altes 6 f. Neues 5. 8 f.
Testamente der 12 Patriarchen 30.
Testimonium spiritus sancti 106 f. 120.
Text-Kritik des Neuen Test. 99.
Theodor von Mopsuestia 60. 83.
Tobler, J. T. 178.
Townson 98.
Traditions-Hypothese 159.
Tridentinische Synode 89.

Ueberlieferung, mündliche 37. 78.
Uhlhorn 169.
Ur-Evangelium, mündliches 142, schriftliches 21 f. 125 f. 131 f. 159 f. 163.

Vogel, H. 136.
Volkmar, G. 21 f. 24 f. 30. 37 f. 41. 44. 46. 49. 154. 170. 175 f. 236.
Vorlesung, kirchliche 26. 62.

Walther, M. 97.
Walton, Brian 98.
Weber, C. F. 130 f.
Wegscheider 136. 139.
Weiss, B. 210 f.
Weisse 154. 159 f. 181 f. 213.
Weitzel 170. 222.
Weizsäcker 236.
Wetstein 98. 99.
de Wette 155 f. 167.
Wieseler, K. 37. 40. 43 f. 189. 208.
Wilke 162 f. 166. 175.
Wolf, F. A. 142. 146. 148.
Wunder 158.

Xystos, Spruchbuch des 232.

Zeller 164. 169.
Zwingli 96.

Gebauer-Schwetschke'sche Buchdruckerei in Halle.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hilgenfeld, Adolf

Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments in ihrer geschichtlichen Ausbildung und Gestaltung nebst Herstellung und Beleuchtung des Muratorischen Bruchstücks

Halle 1863

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.ex.o.94
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11776265-0